



ks. Krzysztof Kościelniak

Sunna, hadisy i tradycjoniści
Wstęp do tradycji muzułmańskiej

wydawnictwo
unum



Sunna, hadisy i tradycjoniści
Wstęp do tradycji muzułmańskiej

ks. Krzysztof Kościelniak

Sunna, hadisy i tradycjoniści

Wstęp do tradycji muzułmańskiej

Wydawnictwo UNUM
Kraków 2006

Redaktor prowadzący
Teresa Piech

Projekt okładki
Radosław Krawczyk

Copyright © 2006 by Polskie Towarzystwo Teologiczne

ISBN 83-89256-59-2

Wydawnictwo UNUM
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 3
tel. (12) 422 56 90
e-mail: unum@ptt.net.pl
<http://www.ptt.net.pl>

Wstęp

Tradycja zawiera w sobie dwa wymiary: proces przekazu (czyli historyczną kontynuację) i przekazywaną treść (czyli zawartość, która jest tak bogata, jak wieloaspektowe jest ludzkie życie). Gdyby wiedzy posiadanej przez dane pokolenie nie można było przekazywać, wówczas każde pokolenie musiałoby wciąż zaczynać od nowa i niemożliwy byłby postęp kultury. Zatem tradycja stanowi wartość, która umożliwia człowiekowi posiadanie tożsamości zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

W islamie tradycja posiada kluczowe znaczenie. Hadisy są drugim po Koranie spisany źródłem konstytutywnym teologii muzułmańskiej¹. Zawierają one wypowiedzi Mahometa, opowiadania, relacje czy przypowieści na temat jego osoby. Hadisy są „nośnikami” tradycji muzułmańskiej i mają zarówno charakter religijny, jak również prawny i etyczny. Tworzą one tzw. *sunnę*, czyli „ścieżkę Mahometa”, którą winna kierować się cała *umma* – „społeczność muzułmańska”. Islam sunnicki przywiązuje do tradycji tak wielką wagę, że o sunnitach zwykło

¹ Na temat znaczenia hadisów, czyli tradycji muzułmańskiej, jako drugiego źródła islamu zob. M. Z. Siddiqi, *The importance of Hadīṭ as a Source of Islamic Law*, „Studies in Islam” 1 (1964), 19-25; *The place of Hadīṭ in Islam. Proceedings of the Seminar on Hadīṭ to celebrate the 1200th anniversary of the great Muhaddīth Imam Bukhari, held at Illinois Institute of Technology, Chicago, Illinois, Rajab 2-4 1395 / July 11-13 1975*, Chicago 1977; A. Vorbichler, *Die Bedeutung der Tradition im Islam*, „Kairos” 20 (1978), 293-302; J. Robson, *Tradition. The second Foundation of Islam*, „The Muslim World” 41 (1951), 22-33; tenże, *The Material of Tradition*, „The Muslim World” 41 (1951), 166-180; D. S. Margoliouth, *On Moslem Tradition*, „The Moslem World” 2 (1912), 113-121; R. Bell, *Notes on Moslem Traditions*, „Transactions of the Glasgow University Oriental Society” 4 (1913-1922), 78-79; I. M. Al-Assil, *Tradition is the second Source of Islamic Law*, „Al-Azhar” 3 (1965), 13-14; M. Alwaye, *The Significance of Sunna or Hadīṭ of the Prophet*, „Al-Azhar” 46 (1974), 1-6; *Le dogme et les rites de l’islam par les textes, nouveau triage* E. Tapiéro, Paris 1971, 25-26; J. Wansbrough, *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history*, London 1978.

mówić się jako o „ludziach tradycji i wspólnoty” (*ahl as-sunna wa l-ğamā’a*)². Zdaniem sunnitów każdy muzułmanin powinien poprawiać całe swoje życie w świetle sunny nawet w najmniejszych detalach, aby uchronić się przed jakimikolwiek nagannymi innowacjami religijnymi (*bid’a*). W konsekwencji tradycja muzułmańska z jednej strony przedstawia i wciela w praktykę przepisy koraniczne, z drugiej strony zaś sama w sobie stanowi źródło dogmatów i moralności. Już w II wieku hidżry (VIII w. po Chr.) Koran i sunna zostały zrównane co do ważności, a specjaliści od hadisów (*muḥaddiṭūn*) szybko uznali siebie za znawców prawa (*fuqahā’*), teologów (*uṣūliyyūn*), egzegetów Koranu (*mufassi-rūn*), specjalistów czytania Koranu (*qurrā’*)³.

O wielkiej roli tradycji w islamie świadczy również nazwa „sunnici”, którą określa się większość muzułmanów uznających tradycję Proroka. Opozycja pomiędzy sunnitami a znacznie mniejszą wspólnotą muzułmańską – szyitami nie oznacza bynajmniej, że ci ostatni nie uznają tradycji Mahometa. Wręcz przeciwnie, dla szyitów tradycja Proroka jest równie istotna jak dla sunnitów, chociaż trzeba przyznać, że dodają do niej wiele własnych elementów. Z tego wynika, że nazwa „sunnici” jest po prostu umowną kategorią stosowaną do rozróżnienia głównych ugrupowań muzułmańskich i bynajmniej nie odzwierciedla stosunku szyitów do tradycji.

Książka wprowadza czytelnika w świat tradycji islamskiej. Rozdział pierwszy *Znaczenie i powstanie tradycji Mahometa* omawia aspekty etymologiczne i historię sunny Proroka oraz znaczenie hadisów jako źródła konstytutywnego islamu w muzułmańskich klasycznych szkołach teologiczno-prawniczych. Z kolei rozdział drugi *Życie i dzieło najważniejszych tradycjonistów*⁴ islamskich w pierwszej kolejności oma-

² Lub *aṣḥab as-sunna wa l-ğamā’a*. Por. G. Endreß, *Zwischen Theologie und Tradition. Die Entwicklung des Dogmas*, [w:] tenże, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1991, 64.

³ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, „Etudes Arabes. Dossiers” 90 (1996), 11.

⁴ Zbieraczy i krytyków tradycji islamu z pierwszych wieków hidżry nazywa się „tradycjonistami” w odróżnieniu od niejednokrotnie budzących negatywne skojarzenia tradycjonalistów. „Tradycjonalista” oznacza człowieka przywiązanego do tradycji (najczęściej w sensie pozytywnym) albo zwolennika ideologii tradycjonalizmu (co niejednokrotnie posiada negatywne konotacje). Na gruncie polskim rozróżnienie „tradycjonista” –

wia autorów zbiorów kategorii „sześciu ksiąg islamu” (*al-kutub as-sitta*), takich jak Al-Buḥārī (zm. 870), Al-Muslim (zm. 875), Abū Dāwūd (zm. 889), Ibn Māḡa (zm. ok. 887), An-Nasāʾī (zm. 915) i At-Tirmidī (zm. 892), a następnie najbardziej cenionych twórców zbiorów spoza kategorii *al-kutub as-sitta*, którymi byli np. Ad-Dārimī (zm. 869), Mālik ibn Anas (zm. 795), An-Nawāwī (zm. 631 H./1277), Al-Kulaynī (zm. ok. 940), Ibn Ḥuzayma (zm. 942) oraz autorzy *Miškāt al-maṣābīh*: Al-Baḡawī (zm. ok. 1138) i At-Tibrīzī (zm. 1342).

Rozdział trzeci *Muzułmańska krytyka hadisów* skupia się na prezentacji islamskich metod weryfikacji tradycji. Obejmuje on zagadnienia motywów i źródeł fałszerstw hadisów, wiarygodności przekazicieli tradycji i krytyki wewnętrznej sunny. Czytelnik znajdzie tu również bogatą nomenklaturę muzulmańskiej nauki o hadisach (*ʿilm uṣūl al-ḥadīth*) oraz podstawowe informacje na temat tradycji islamu.

Wreszcie rozdział czwarty *Spór o autentyczność tradycji Proroka* ukazuje różne aspekty prowadzonej od lat wśród orientalistów i teologów muzulmańskiej dyskusji naukowej na temat prawdziwości hadisów. Rozdział ten konsekwentnie przedstawia islamski punkt widzenia genezy sunny i pochodzenie hadisów w świetle badań orientalistycznych.

Wstęp do tradycji muzulmańskiej jest próbą wypełnienia luki na ten temat w literaturze polskiej. Książka została zainspirowana zachodnimi introdukcjami do sunny⁵. Intencją autora jest, aby niniejsza praca stała się podręcznym wprowadzeniem zawierającym podstawowe zagadnienia związane z tradycją muzulmańską wraz z podstawową bibliografią. Do badania tradycji muzulmańskiej źródłami są arabskie wydania zbiorów hadisów⁶, a najbardziej autorytatywna część tradycji

„tradycjonalista” wprowadza konsekwentnie J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998, t. 1, 94, 339, 340; t. 2, 103, 313.

⁵ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 7-162; G. H. A. Juynboll, *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth*, Cambridge 1983, 133, 178; E. Dermenghem, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris 1955, 11-13; M. M. Azami, *Studies in hadith methodology and literature*, Indianapolis 1977; A. R. I. Doi, *Hadith, traditions of Prophet Muhammad. An introduction*, Chicago 1980; R. M. Speight, *Einführung in die Ḥadīth-Literatur*, Frankfurt 1985.

⁶ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, t. 1-3, Bayrūt [bez roku]; Al-Muslim, *Ṣaḥīḥ*, red. Muhammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī, t. 1-5, Al-Qāhira 1955-1956; Abū Dāwūd, *Kitāb as-Sunan*, Aḥmad Saʿd ʿAlī, red. Muḥammad al-Bābī al-Ḥalabī, t. 1-2, Al-Qāhira 1952; Ibn Māḡa, *Kitāb as-Sunan*, red. Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī, t. 1-2, Al-Qāhira; An-Nasāʾī, *Sunan*, red. Muḥammad Masʿūdī, t. 1-8, Al-Qāhira 1930; At-Tirmidī, *Al-Ġāmiʿ as-Ṣa-*

muzułmańskiej w układzie konkordancyjnym znajduje się w monumentalnym dziele Arenta J. Wensincka⁷. Pomocniczo przy przeszukiwaniu tradycji pomocne są tłumaczenia zbiorów hadisów na języki zachodnie⁸ i na język polski⁹.

ḥiḥ, red. 'Izzat 'Ābid ad-Da'as, t. 1-10, Homs 1966-1968; Ad-Dārimī, *As-Sunan*, t. 1-2, Dimašq 1349 H./1930; An-Nawāwī, *Riyāḍ aṣ-ṣālihīn*, Bayrūt 1992; Al-Kulaynī, *Kitāb al-Kāfi*, t. 1-7, Teheran 1388 H./1967; Ibn Ḥuzayma, *Muḥtaṣar al-muḥtaṣar min al-musnad aṣ-ṣaḥiḥ 'an an-nabī*, red. Muḥammad Muṣṭafā al-Azdamī, t. 1-4, Bayrūt 1979; Al-Baḡawī, *Maṣābiḥ as-sunna*, t. 1-2, Al-Qāhira 1318 H. (wraz ze zbiorem *Muwaṭṭā'*); *Miškāt al-ma'ābiḥ*, t. 1-3, Dimašq 1971 (istnieje też starsze wydanie *At-Ta'līq as-saḥiḥ 'alā Miškāt al-ma'ābiḥ*, t. 1-4, Dimašq 1354 H.).

⁷ Aby odnaleźć hadisy na dany temat, autor posługiwał się niezastąpioną konkordancją tradycji muzułmańskiej wydaną pod redakcją A. J. Wensincka i J. P. Mensinga pt. *Concordance de la Tradition Musulmane*. To monumentalne dzieło ukazało się w wydawnictwie Brill Academic Publishers z siedzibą w Lejdzie (7 tomów w latach 1933-1969, tom 8 zawierający indeks w roku 1989). Ponieważ korzystanie z tego dzieła jest dość kłopotliwe, wskazuje się zasady cytowania, jakimi kierował się autor niniejszego opracowania. Podobnie jak w konkordancjach koranicznych, arabskie słowa kluczowe identyfikowane były poprzez rdzenie. Pod tymi „hasłami” znajdują się teksty źródłowe na dany temat. Obok każdego hadisu znajdują się informacje źródłowe: autor hadisu i zbiór (dane te podane są skrótami), następnie tytuł księgi (*kitāb*) i numer rozdziału (*bāb*). W przypadku, gdy znajdowało się kilka referencji przy danym zdaniu, autor uznał za rzecz bezużyteczną szukanie i cytowanie wszystkich źródeł, ponieważ chodzi tu o ten sam hadis. Zatem przyjęto zasadę, że jest zupełnie wystarczające ustalenie jednego źródła. W przypadku wielu referencji do cytowania wybierano zbiór cieszący się opinią najbardziej autentycznego (np. Al-Buḥārīego czy Al-Muslima). Dla imion własnych przyjęto cytowanie 8 tomu konkordancji A. J. Wensincka.

⁸ Np. tłumaczenia *Ṣaḥiḥ* Al-Buḥārīego: El-Bokhārī, *L'autentique tradition musulmane. Choix de h'aḍīth*, trad., introd. et notes par G. H. Bousquet, Paris 1964; *Recueil des traditions mahométanes, par el-Bokhari*, publ. par L. Krehl, t. 1-4, Leiden 1862-1908; *El-Bokhari, les traditions islamiques, traduction de l'arabe avec notes et index*, texte arabe et trad. française par O. Houdas, W. Marçais, t. 1-4, Paris 1903; Mālik ibn Anas, *Muwaṭṭā'*, red. Muḥammad Fu'ād 'Abd Bāqī, t. 1-2, Al-Qāhira 1952-1953; czy też przekłady An-Nawāwīego: *Riyāḍ aṣ-ṣālihīn*, transl. by M. Abbasi, New Delhi 1989; *Vierzig Hadīte*, aus dem Arabischen von A. von Denffer, Leicester 1979; *Les jardins de la piété*, trad. sous la dir. de D. Penot, J. J. Thibon, Lyon 1989; *Il giardino dei devoti*, trad. dall'arabo a cura di A. Scarabel, Trieste 1990.

⁹ W języku polskim ukazały się jedynie mniejsze lub większe wybory tradycji Proroka. Na pierwszym miejscu należy wymienić wybór hadisów pt. Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybrał, przeł. z arab. i wstępem opatrzył J. Danecki, Warszawa 1993. Dla potrzeb gminy muzułmańskiej w Polsce został wydany zbiór 444 hadisów w formie powielonego druku z inicjatywy M. T. Żuka. Bodajże najnowszym wydaniem hadisów w języku polskim jest: Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu*, wyb. dokonała, przełt. i wstępem opatrzyła J. Kozłowska, Warszawa 1999. *Księga znaczeń*.

Nie sposób przecenić roli hadisów w świecie islamskim, chociaż istnieją problemy związane z ustaleniem autentyczności wielu przekazów Proroka¹⁰. Wielkie znaczenie sunny w teologii i szeroko rozumianej kulturze muzułmańskiej wynika przede wszystkim z jej powszechnego zastosowania w prawie islamskim. Sunnę zalicza się bowiem do czterech podstawowych źródeł prawa islamu (*ṣarīʿat*)¹¹ wraz z Koranem i metodami określanymi jako *qiyās*¹² i *iğmāʿ*¹³. Muzułmanie powszechnie przyjmują, że postępowanie Mahometa, który – ich zdaniem – działał pod natchnieniem Boga, jest wzorcowym przykładem postępowania dla wszystkich wiernych.

Muzułmańskie hikmy o Bogu i ludziach, wybrał i z arab. przeł. Marek M. Dziekan, Warszawa 1999, zawiera również pewne aforyzmy z sunny Proroka. W książce A.-M. Delcambre, *Mahomet. Głos Allaha*, przekł. J. Łukaszewicz, Wrocław 1996, 138-143, znajduje się ok. 30 tłumaczeń hadisów z języka francuskiego.

¹⁰ Por. np. G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in modern Egypt*, Leiden 1969.

¹¹ Por. J. Fück, *Die Rolle des Traditionalismus im Islam*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 93 (1939), 1-32; I. Goldziher, *Kämpfe um die Stellung des Hadīṭ im Islam*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 61 (1907), 860-872; A. Guillaume, *The traditions of Islam*, Oxford 1924; W. Muir, *The Life of Muhammad*, Edinburgh 1923, 29-75; D. et J. Sourdel, *La civilisation d’Islam classique*, Paris 1968, 143-153.

¹² *Qiyās* jest metodą stosowania analogii w prawodawstwie. Być może sposób ten prawnicy muzułmańscy przejęli z prawodawstwa żydowskiego.

¹³ *Iğmāʿ* stanowi kategorię określaną jako „zgoda uczonych” (przejęte z rzymskiego prawodawstwa *opinio prudentium*). Por. J. Robson, *Tradition. The second Foundation of Islam*, art. cyt., 22-23.

Rozdział I

Znaczenie i powstanie tradycji Mahometa

Kształtowanie się sunny muzułmańskiej było długim i złożonym procesem, chociaż oddziaływanie tradycji na muzułmanów jest tak dawne jak islam¹⁴. Na jej powstanie złożyły się różnorodne racje historyczne, teologiczne, prawne i polityczne. Na szczególną uwagę zasługuje „redukcja” fałszywych tradycji, której w III wieku hidżry z wielkim rozmachem dokonali historycy muzułmańscy zwani tradycjonistami. Zagadnienie kształtowania się zbiorów hadisów jest niezwykle istotne dla niniejszych badań, ponieważ wyjaśnia atmosferę asymilacji różnych przekazów do obowiązującej wykładni szkół islamskich. W tym procesie zostały wchłonięte również treści nowotestamentowe. Ten historyczny aspekt – rzutujący na interpretacje autora – prezentowany jest w chronologicznym porządku z uwzględnieniem zmian w islamskiej myśli teologiczno-prawnej. Po ustaleniach terminologicznych na temat znaczenia słów „sunna” i „hadis” (punkt 1) warto przyglądnąć się rozwojowi sunny w islamie, w którym – ze względu na szybko rozwijającą się ummę – wskazówki Koranu okazały się niewystarczające i niepełne (punkt 2). Właśnie ta ostatnia rzeczywistość stanowiła siłę napędową do powstania i szybkiego rozwoju zapisów tradycji muzułmańskiej i jej wykorzystania w muzułmańskich szkołach teologiczno-prawniczych (punkt 3).

¹⁴ Por. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Hildesheim-New York 1971², t. 2, 19.

1. Tradycja muzułmańska: sunna a hadis, struktura hadisu

Słowu „tradycja” na gruncie islamu odpowiadają dwa terminy: *sunnat* i *ḥadīṭ*. Etymologicznie jednak istnieje pomiędzy nimi różnica. Na gruncie języka arabskiego termin „*sunnat*” nawiązuje do „drogi”, „ścieżki”, „zwyczaju” i obecnie rozumiany jest jako przekaz informacji na temat życia i postępowania Mahometa. Już w okresie przedmuzułmańskim tradycja odgrywała istotną rolę w życiu społeczności arabskich. Każde plemię odwoływało się do zwyczajów (*sunnat*) swych przodków. Na tych wzorcach umma muzułmańska wypracowała własną sunnę, na którą składał się system zwyczajów prawnych i społecznych.

Termin سنة (*sunnat*) pojawia się 13 razy w Koranie¹⁵. Święta Księga islamu używa tego słowa na oznaczenie niezmiennych praw Boga („sunny Allaha”). Termin ten pojawia się też w kontekście wyrzutów czynionych Mekkańczykom, że „trzymają się” zwyczajów ojców¹⁶.

Sunna odpowiada znaczeniowo zwyczajom i regułom tradycyjnym przekazanym w praktyce przez pierwszych muzułmanów¹⁷. Oni zwykli dzielić swą tradycję na *sunnat an-nabī* i *sunnat Allāh*. Ta pierwsza (*sunnat an-nabī*) oznacza „zwyczaj Proroka”, czyli jego sposób życia i działania, który jest godny naśladowania dla muzułmanów. Natomiast druga odnosi się do „zwyczaju Boga” (*sunnat Allāh*), czyli do porządku, który stworzył Bóg. Jego Opatrzności oraz ustanowionych przez Niego odwiecznych praw we wszechświecie¹⁸. Najprawdopodobniej wyodrębnienie *sunnat Allāh* miało na celu przeciwstawiać się tym kierunkom,

¹⁵ Por. *Al-Mu'ğam al-mufahras li aflāḥ al-Qur'ān al-karīm*, red. Muḥammad Fa'ād 'abd al-Bāqī, Al-Qāhira 1364 H./1945 (nowe wyd. 1996), 401. Są to fragmenty: VIII, 38; XV, 13; XVII, 77; XVIII, 55; XXXIII, 35; XXXIII, 62; XXXV, 43; XL, 85; XLVIII, 23.

¹⁶ Np. VIII, 38; zob. też *Le Coran*, introd., trad. et notes par D. Masson, Beyrouth 1980, notes XXVII.

¹⁷ Por. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 11-13; J. Schacht, *Sur l'expression „Sunna du Prophète”*, [w:] *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Teheran 1963, 361-365; F. Rahman, *Sunnah and Ḥadīth*, „Islamic Studies” 1 (1962), 1-36.

¹⁸ Por. *Le dogme et les rites de l'islam par les texts*, dz. cyt., 25-26; L. Gardet, *Islam*, Köln 1968, 44-45. Zob. też W. A. Graham, *Divine Word and profetic Word in early Islam. A reconsideration of the Sources, with special Reference to the divine Saying or Ḥadīth qudsī*, Paris 1977.

które kwestionowały przyczynowość¹⁹. Przeciwnieństwem sunny jest *bid'a*, czyli niebezpieczne nowinkarstwo lub innowacja.

Termin *ḥadīṭ* (liczba mnoga *aḥādīṭ*) etymologicznie nawiązuje do „relacji”, „sprawozdania”, „opowiadania”, „opowieści”. Hadis (*ḥadīṭ*) oznacza zatem „opowiadanie o życiu Proroka”. Hadisy są oryginalnymi „nośnikami” sunny, a ich treść zapisana jest w formie *matn* i *isnād* (o czym poniżej). Czasami używa się innych synonimów słowa *ḥadīṭ* w postaci: *aṭar* i *ḥabar*. Te ostatnie odnosi się do tradycji towarzyszy Proroka i pierwszych następców Mahometa, czyli tzw. „czterech kalifów sprawiedliwych” (*al-ḥulafā' ar-rāšidūn*). Szyici poszerzyli rozumienie tradycji muzułmańskiej o elementy nauki imamów szyickich, często preferując w miejsce słów *sunna* i *ḥadīṭ* nowy termin: *ḥabar* („opowieść”, „wiadomość”)²⁰. Hadis jest analogiczny do *ḥikāya*²¹. Ten ostatni termin, co prawda etymologicznie nawiązuje do „naśladowania” (pierwotne znaczenie *ḥakā* – „naśladować”), ale na skutek ewolucji słowo to przybrało znaczenia przekazu: „opowiadanie”, „narracja”²², bliskie znaczeniu terminu *ḥadīṭ*.

Hadisy są oryginalnymi utworami literackimi, gdyż nie tylko przekazują wypowiedzi i czyny Mahometa, ale również prezentują jego pochodzenie, niejako „metrykę-rodowód”. Każdy hadis składa się z dwóch części: z informacji właściwej, którą z typową dla kultury arabskiej finezją określa się jako *matn* (dosłownie „powierzchnia”, „grzbiet”) i wykazu nazwisk przekazicieli danej tradycji, który określa się terminem *sanad* lub *isnād* (liczba mnoga *asānīd*)²³. Poniżej przedstawiono przykład typowego hadisu: „Opowiadał nam ‘Abd Allāh, [który rzekł] opowiadał mi mój ojciec, [który rzekł] opowiadał nam Hayṭam ibn Ḥārīgā, [który rzekł] opowiadał nam Ruṣṣdayn ibn Sa’d, cytujący ‘Abd Allāha ibn al-Walīda, cytującego Abū Ḥafṣa, który mu mówił, że słyszał Anasa ibn Mālīka mówiącego: «Wysłannik Boga,

¹⁹ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 9; B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l’islam*, t. 3: *L’exégèse la tradition et la jurisprudence*, Paris 1923, 260-261.

²⁰ Por. J. Robson, *Tradition. The second Foundation of Islam*, art. cyt., 24.

²¹ Por. J. Robson, *Ḥadīth*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 24.

²² Por. C. Pellat, *Ḥikāya*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 379.

²³ Por. W. Diem, *Hadith*, [w:] *Lexikon der islamischen Welt*, hrsg. von K. Kreiser, W. Diem, H. G. Majer, t. 2, Stuttgart 1974, 8.

oby Bóg się za niego modlił i obdarzał go pokojem: Uczeni są podobni do gwiazd na niebie, którymi ludzie się kierują w ciemnościach na ziemi i na morzu. A kiedy gwiazdy znikają, ludzie mogą się zagubić»” (*Al-Fattāḥ ar-rabbānī*, I, 145)²⁴.

Łańcuch przekazicieli obejmuje szereg autorytetów, z których pierwszy musiał być naocznym świadkiem wydarzeń lub słyszeć słowa Proroka. Teologia muzułmańska – o czym poniżej – żywo zajmuje się kwestią, czy dany hadis jest autentyczny („zdrowy”), czy też nie.

W rzeczywistości jednak stosuje się synonimicznie terminy *sunnat* i *ḥadīṭ* – np. słowo *ḥadīṭ* odnosi się do całej tradycji islamskiej. W przeciwieństwie do biografii Mahometa, czyli *sīrat*²⁵, *sunnat* nie jest usystematyzowaną narracją o życiu Proroka, lecz dość luźnym zbiorem opowieści o nim, zapisów jego wypowiedzi i wydarzeń z jego życia. Hadisy są nie tylko przekazem pewnej informacji o Proroku czy relacją jego wypowiedzi, ale również swoistą jego genealogią²⁶, która miała za zadanie uwiarygodnić przekaz. Jednak mimo rygorów w weryfikacji prawdziwości przekazu tradycji Proroka do dziś pojawiają się w teologii islamskiej – zwłaszcza w uzasadnianiu jakiegoś szczególnego sposobu postępowania – różnorodne, po części sprzeczne wersje hadisów, odwołujące się, na poparcie swej prawdziwości, do rozmaitych łańcuchów przekazicieli. Można zatem przyjąć, że na gruncie hadisów nie występuje jednorodna ścisła korelacja pomiędzy *matn* a *isnād*.

2. Historia sunny

Zagadnienie historycznego rozwoju hadisów jest przedmiotem ciągłych badań i analiz. Przyjmuje się, że pierwsze hadisy pochodzą od towarzyszy lub krewnych Proroka. Jednak powstaje problem ich dalszego

²⁴ Cyt. za: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 93-94.

²⁵ Por. np. Ibn Ishāq, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, with introduction and notes by A. Guillaume, London 1955.

²⁶ Por. J. Robson, *Hadīth*, art. cyt., 24; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 87; F. M. Pareja, *Islamologie*, Beyrouth 1957-1963, 622; T. W. Juynboll, *Ḥadīth*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 2, 200-206.

przekazu, wiarygodności i ewolucji treści²⁷. Tradycyjna krytyka hadisów, jako rozbudowana dyscyplina, koncentrowała się na badaniu wiarygodności poszczególnych przekazicieli²⁸. Rozwinięta krytyka tekstu pojawiała się znacznie później. Ich analiza z historycznego punktu widzenia ujawniła szereg sfalszowanych tradycji, co świadczy, jak istotne są poszukiwania historyczne w ustalaniu genezy sunny. Niniejsze rozważania prowadzone są na kilku płaszczyznach. Ujmują one rozwój tradycji muzułmańskiej w trzech etapach: zamknięcie posłannictwa Proroka i ewolucja urzędu kalifa (podpunkt A), niewystarczalność przekazu Koranu (podpunkt B), dynamiczny rozwój po dziele Aš-Šāfi‘iego (podpunkt C).

A. Etap I – zamknięcie i ewolucja: Mahomet pieczęcią proroków – kalif zastępcą Boga na ziemi

Rzeczony rozwój idei Mahometa jako pieczęci proroków dokonał się w dwóch etapach: koranicznym (litera a), a następnie w ewolucyjnie rozwijającej się teorii o zamknięciu objawienia w Mahomecie (litera b). Wypracowany przez teologię muzułmańską pogląd na temat zamknięcia objawienia w Proroku (litera a) wiązał się ściśle z logiką teorii następstwa dwóch epok. Historiografia muzułmańska wyodrębnia dwa etapy rozwoju ludzkości: okres proroków, który łączy się z teoriami na temat džahillii, czasem „ciemnoty” (litera c) oraz czas islamu, czyli epoka kalifów (litera d). Zapoznanie się z tą logiką historiografii islamskiej jest niezbędnym elementem dla zrozumienia procesów powstającej tradycji muzułmańskiej.

a) Koran o wyjątkowości Mahometa

Geneza sunny wywodzi się niewątpliwie z przekonania muzułmanów o wyjątkowej pozycji proroka Mahometa i zakończenia się wraz z jego śmiercią oficjalnego objawienia Boga. Ideę tę wyraża rozpowszechnione wśród wyznawców islamu powiedzenie, że „Mahomet jest pieczęcią proroków” (*ḥātam an-nabiyyīn*). Chociaż to określenie Mahometa pochodzi z Koranu, idea i teologia wyjątkowej roli Maho-

²⁷ Por. S. M. Yusuf, *The Sunnah-ist Transmission. Development and Revision*, „Islamic Culture” 38 (1964), 15-25.

²⁸ Por. M. Abdul Rauf, *Hadīth Literature: the Development of the Science of Hadīth. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [w:] *Cambridge History of Arabic Literature*, t. 1, Cambridge 1983, 271-288; W. Diem, *Hadith*, art. cyt., 8-9.

meta rozwijała się jednak stopniowo i relatywnie długo w pierwszych wiekach islamu. Nie bez znaczenia były tutaj uwarunkowania polityczne i walka o władzę w kształtującej się i coraz potężniejszej umnie islamskiej²⁹.

Sura XXXIII, 40 mówi: „Mahomet nie jest ojcem żadnego z waszych mężczyzn, lecz wysłannikiem Boga i pieczęcią proroków”. Zdaniem badaczy to wyrażenie z wersetu XXXIII, 40 *mā kāna Muḥammadan aban aḥad min riḡālikum wa-lākinna rasūla ʾallāhi wa-ḥātam an-nabiyyīn* („Muhammad nie jest ojcem żadnego z waszych mężczyzn, lecz jest Pośłańcem Boga i pieczęcią proroków”) nie odnosiło się w okresie powstawania Koranu do ostatecznego charakteru objawienia Boga w posłannictwie Mahometa. Zatem nie było to całkowite zamknięcie objawienia, ale raczej potwierdzeniem Boskiego objawienia w nauce Proroka³⁰. Sam termin „pieczęć” (*ḥātam*) pojawia się już w staroarabskiej poezji³¹. Orientaliści od dawna doszukiwali się w tym zwrocie paraleli do Jr 22, 24 („wyrocznia Pana [...] nawet, gdyby Jehoniasz [...] był pierścieniem na mojej ręce prawej”), 1 Kor 9, 2 („albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu”)³². Inni sugerują, że „pieczęć proroków” wzmiankowana w wersecie XXXIII, 40 „jest niemal z pewnością manichejskiego pochodzenia”³³.

Przyjmując tego rodzaju oddziaływania na środowisko mekkańskie nie należy jednak zapominać, że same poglądy Maniego powstały pod wpływem chrześcijaństwa (III wiek). Zatem są one wtórne w stosunku do Biblii. Niewykluczone zatem, że myśl Jr 22, 24 i 1 Kor 9, 2 dotarła do *Sitz im Leben* Mahometa również poprzez niewielkie wspólnoty chrześcijańskie. Pieczęć z wersetu XXXIII, 40 wydaje się nawiązywać do Pawłowej tradycji. Jak się zdaje, częściowe wyjaśnienie genezy Ma-

²⁹ Por. G. Endreß, *Zwischen Theologie und Tradition...*, art. cyt., 57-72.

³⁰ Por. J. von Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, t. 1, Berlin 1992, 29.

³¹ Por. S. Fraenkel, *De Vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrina*, Leiden 1880, 252.

³² Por. H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902, 23; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, 53; H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961, 422 (ten ostatni daje jeszcze paralele Rz 4, 11; Ap 7, 2).

³³ Por. W. P. Turek, *Aḥmad – Paraklet – Mani. Spojrzenie na kontrowersyjny werset 61, 6 Koranu*, „Spotkania Arabistyczne” 3 (2000), 22.

hometa jako „pieczęci proroków” dają również analogie z teologii patrystycznej. Niewykluczone, że myśl ojców Kościoła w jakichś wersjach docierała do Arabii³⁴.

b) formowanie się idei „zamknięcia” objawienia na Mahomecie

Powstawanie idei zamknięcia objawienia w Mahomecie („ostatniego proroctwa”) było procesem długim i skomplikowanym, idea ta torowała sobie drogę przede wszystkim przez dwa pierwsze wieki hidżry. Najprawdopodobniej propagowano zakończenie posłannictw prorockich na Mahomecie, ponieważ obawiano się budowania islamu jako religii na zbyt kruchych podstawach, bo tylko na charyzmacie Proroka. Pracowali nad tym już ciesząc się wielkim szacunkiem tzw. towarzysze Mahometa³⁵. Zapewne dlatego pierwszy następca Mahometa Abū Bakr (632-634) starał się zminimalizować znaczenie Proroka, a podnosił rangę samej religii. Ten „zabieg teologiczny” w praktyce zmierzał do wyeliminowania nowych ruchów profetycznych na gruncie islamu, które od początku nowej religii fascynowały wielu muzułmanów. O swoistej otwartości pierwszych wiernych na nowe proroctwa świadczy pomysł uznania pierwszych kalifów Abū Bakra i ‘Umara za proroków; w tym okresie działali także inni prorocy, np. Musaylima. Mimo zasadniczego przewyższenia w islamie opcji muzułmanów, wciąż otwartej na nowe objawienia, nie udało się jej nigdy całkowicie zniszczyć. Walka z mesjanizmem w obrębie islamu nie zawsze przynosiła spodziewane rezultaty, chociaż presja zwolenników idei zamknięcia prorockiej misji Mahometa realizowana była w teorii i praktyce. Niezależnie od wysiłków przedstawicieli oficjalnego islamu ewoluowała niezwykle nośna koncepcja Mahdiego.

Szyści szczególnie pielęgnowali i do dziś zachowują ideę Mahdiego-zbawcy. Spośród kilku współczesnych stronnictw szyickich najliczniejsi są tzw. dwunastowcy (imamici), którzy przeważają w Iranie. Wierzą

³⁴ Por. np. wypowiedź św. Augustyna: „Erat autem ille dominus prophetarum, impletor prophetarum, sanctificator prophetarum, sed et propheta” (Augustyn z Hippo, *In Ioannis Evangelium*, VI, 25, 7).

³⁵ Na temat znaczenia towarzyszy Proroka w przekazie tradycji islamskiej zob. szerzej: M. Muranyi, *Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte*, Bonn 1973; M. Z. Siddiqi, *The Services of the „Companions” of the Prophet of Islam to his Traditions*, „Islamic Culture” 35 (1961), 130-135.

oni, że dwunasty imam nie umarł, lecz tylko cudownie zniknął, za sprawą boskiego zrządzenia. Imam ten żyje do dnia dzisiejszego w ukryciu i powróci kiedyś jako Mahdi-mesjasz. Zniszczy on wtedy tyranów, zaprowadzi królestwo sprawiedliwości i pokoju oraz dokona wielu innych wspaniałych rzeczy. Z kolei siedmiowcy wierzą w powrót siódmego imama, a Zajdyci, zwani także pięciowcami, uznają piątego imama, a odrzucają naukę o Mahdim. Oprócz tego np. syryjscy szyici podnieśli Alego i wielu jego potomków do niemal boskiej godności³⁶.

Na utrwalenie koncepcji zamknięcia proroctwa wpłynęła niewątpliwie wypracowana przez dynastię Umajjadów (660-750)³⁷ teoria jedności władzy państwowej i funkcji proroczych. Mianowicie Umajjadzi, pragnąc zachować władzę i swe uprzywilejowane miejsce w teokratycznym państwie muzułmańskim, byli twórcami teorii następstwa dwóch równoprawnych epok: epoki proroków, a po jej zakoń-

³⁶ Szerzej na temat szyizmu zob. R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schia*, Leipzig 1926; A. Falaturi, *Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten*, [w:] *Festschrift für W. Caschel*, Leiden 1968, 62-95; P. Antes, *Zur Theologie der Schi'a*, Freiburg 1971; H. Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988; B. Lewis, *The Origins Isma'ilism*, Cambridge 1940; K. E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischen Sektengestalten*, Wiesbaden 1967; A. T. Khoury, *Schiismus-Schiiten*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 3, Freiburg 1991, 662-665.

³⁷ Dynastia Umajjadów wywodzi swą nazwę od Umayya, jednego z wpływowych członków Kurajczytów, klanu, który długo sprzeciwiał się Mahometowi. Za Umajjadów nastąpiło przekształcenie wczesnomuzułmańskiej ummy w kalifat, czyli w społeczność, na czele której stał kalif. Pierwsi czterej następcy Mahometa – zwani „czterema kalifami sprawiedliwymi” (*al-hulafā' ar-rāšidūn*) – byli wybierani, następnie zaś, po wojnie domowej (*fitna* – „zamieszanie”), władzę przejęli Umajjadzi (660-750), przekształcając kalifat w dziedziczną instytucję. Panowanie Umajjadów było okresem intensywnego rozwoju państwa muzułmańskiego. Okres ten charakteryzowała bardziej arabizacja niż islamizacja świata. Przejawiała się ona w narzuceniu politycznego zwierzchnictwa Arabów i dominacji języka arabskiego. Zatem była to niejako tendencja odśrodkowa – wyjście na zewnątrz. Natomiast dopiero za panowania drugiej dynastii Abbasydów (750-1258) nastąpiła islamizacja imperium – budowanie państwa od wewnątrz na bazie islamu. Abbasydzi, którzy w 750 roku obalili Umajjadów, stworzyli odmienny od swych poprzedników system administracji oparty na wpływach perskich. W wyniku tendencji decentralistycznych w IX i X wieku dynastia ta utraciła swoją siłę polityczną i znaczenie. W 1258 roku Abbasydzi zostali obalenii przez Mongołów. Por. i szerzej zob. F. Taeschner, *Geschichte der arabischen Welt*, Stuttgart 1964; P. K. Hitti, *History of Syria including Lebanon and Palestine*, London-New York 1957; H. Kennedy, *The early Abbasid Caliphate. A Political History*, London 1981; T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, Bonn 1972.

czeniu epoki kalifów. Koncepcja ta została wypracowana zapewne już w VII wieku, ale w dojrzałej postaci pojawia się z całą wyrazistością w tzw. edykcje Al-Walīda II³⁸ z roku 743, w okresie osłabienia centralnej władzy Umajjadów³⁹.

c) epoka proroków

Według muzułmańskiej teorii następstwa epok okres proroków rozpoczął się w czasach prehistorycznych, gdy Bóg wybrał islam na jedyną religię przeznaczoną dla całej ludzkości (por. również analogiczną ideę „archetypu Koranu”⁴⁰). Następnie Bóg posyłał ludzkości proroków, by powiadomili ją o tym. Nie dało to jednak rezultatów, było bezskuteczne, dlatego historiografia muzułmańska określa okres przed Mahometem mianem dżahilija. Sam termin dżahilija tłumaczony bywa jako „czas niewiedzy”, „przedislamski poganizm” lub ogólnie „przedislamskie czasy”⁴¹. Spotyka się też jej bardziej surowe tłumaczenia i rozumienia: „okres ciemnoty”, „czas zacofania” lub „epokę barbarzyństwa”⁴². Termin dżahilija występuje w Koranie 4 razy⁴³. Generalnie można przyjąć, że dżahilija oznacza po prostu – w sensie węższym lub szerszym – pogański okres przed Mahometem lub okres poprzedzający wystąpienie Mahometa⁴⁴.

³⁸ Por. Aṭ-Tabarī, *Ta'riḥ ar-Rusul wa al-Mulūk (Annales quot scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari)*, ed. by M. J. de Goeje, Leiden 1879-1901, t. 2, 1757.

³⁹ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 89.

⁴⁰ Por. L. Gardet, *Islam*, dz. cyt., 88.

⁴¹ Por. H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut 1980, 144.

⁴² Por. T. H. Weir, *Djāhiliya*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, hrsg. von A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, 104. Etymologicznie arabski rdzeń *ghl* jest przeciwieństwem do *ilm* („wiedza”), albo jeszcze częściej – zwłaszcza u pisarzy arabskich z pierwszych wieków hidżry – do grupy słów budowanych na rdzeniu *hlm*, takich jak *hilm* i *ḥalīm*. To ostatnie słowo oznacza wytrzymałość, moc, zdrowie, integralność, solidarność. O takim znaczeniu w starożytności świadczy np. wyrażenie ‘Antara: *kunti ḡāhīlatan bimā lam ta’lamī*. I. Goldziher, *Was unter „Al-ḡāhīliya” zu verstehen?*, [w:] *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 1, 220-221.

⁴³ Według starego podziału Koranu: III, 148; V, 55; XXXIII, 33; XLVIII, 26. Por. *Concordantiae Corani Arabicae*, ad literarum ordinem et verborum radices diligenter disposituit G. Flügel, Lipsiae 1842, 47.

⁴⁴ Por. I. Goldziher, *Was unter „Al-ḡāhīliya” zu verstehen?*, art. cyt., 220.

Do badań okresu dżahilii nie ma wielu źródeł⁴⁵. Niektórzy autorzy arabscy wyodrębniają w szeroko rozumianej dżahilii dwa okresy: „dawna” i „nowa” dżahilię. Pierwsza z nich, czyli „dawna” dżahiliya, obejmuje przedział czasowy od Adama do Noego lub Abrahama (według jeszcze innych od Noego do arabskiego proroka Idrisa). Natomiast „nowa” dżahiliya oznacza okres „bez proroka”, tzn. kilka wieków od czasów Jezusa do Mahometa⁴⁶. Teologia muzułmańska uznaje wierzenia pogańskie za najbardziej charakterystyczną cechę dżahilii⁴⁷. Drugą jej

⁴⁵ Najstarsze świadectwa zachowały się jako podania, legendy, tradycje i przysłowia mówiące o różnych aspektach życia Arabów. Zostały one jednak zapisane od 200 do 400 lat po wydarzeniach, które miały upamiętniać i są rozsiane u autorów takich, jak: Al-Azraqi, *Kitāb Aḥbār Makka (Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka)*, hrsg. von F. Wüstenfeld, Leipzig 1858; Al-Balāduri, *Futūḥ al-Buldān (Liber expugnationis regionum)*, quem e codice Leidensi et codice Musei Britannici edidit M. J. de Goeje, t. 1-3, Leiden 1863-1866; Al-Hamadāni, *Ṣifāt Ḡazīrat al-‘Arab*, hrsg. von D. H. Müller, t. 1, Leiden 1884; Ibn ‘Abd Rabbihi, *Al-‘Iqd al-Farīd*, Al-Qāhira 1302 H./1884; Al-Isfahāni Ḥamza, *Ta’rīḥ Sini Mulūk al-Arḍ wa al-Anbiyā’*, Leipzig 1844; Al-Isfahāni Abū al-Faraḡ, *Al-Aḡāni*, Būlāq 1284-1285 H.; Al-Mas‘ūdi, *Murūḡ ad-Dahab*, trad. française de B. de Meynard, P. de Courteille, Paris 1864; Al-Mas‘ūdi, *Kitāb at-Tanbīh*, Leiden 1894; At-Ta-barī, *Ta’rīḥ ar-Rusul wa al-Mulūk*, dz. cyt.

⁴⁶ I. Goldziher, *Was unter „Al-ḡāhiliya” zu verstehen?*, art. cyt., 220.

⁴⁷ Prorok dla obrony idei monoteistycznych stanowczo przekreślił całe religijne dziedzictwo dawnych Arabów, zamykając je w określeniu dżahiliya. Monoteizm był znany starożytnym Arabom, ponieważ na terenie Półwyspu Arabskiego zamieszkiwali przedstawiciele judaizmu i chrześcijaństwa. Jednakże ten monoteizm kojarzony był z obcymi wpływami. Mahomet, jako rodzimy prorok, głosząc ideę *tawḥīd*, gwałtownie zaatakował dawne wierzenia politeistyczne. Nowa religia miała zetrzeć wszystko, co było przed nią. Zatem stosunkowo szybko dżahiliya zaczęła oznaczać wszystkie idee i ideały przedmuzułmańskie. Stąd pierwsi muzułmanie starali się zniszczyć wszystko, co przypominało im kulturę religijną przed Mahometem. Właśnie dlatego współcześni uczeni mają problemy z odtworzeniem staroarabskiego panteonu (zwłaszcza z centralnej Arabii). Na temat wierzeń staroarabskich i wpływu innych religii na islam szerzej zob. np. W. Caskel, *Die alten semitischen Gottheiten in Arabien*, [w:] S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, 95-117; E. Dhorme, *La religion primitive des Sémites*, „Revue de l’Histoire des Religions” 127 (1944), 5-27; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951; H. Lammens, *Le culte des bētyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamique*, „Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale” 17 (1917); T. Fahd, *Le Panthéon de l’Arabie centrale à la veille de l’Hégire*, Paris 1968; J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955; D. Arnaud, F. Bron, G. del Olmo, J. Teixidor, *Mitología y religión del Oriente Antiguo*, t. 2.2, Barcelona 1995; R. Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, 22-39; M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Oleđzka, Warszawa 1988, 25-28; K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływania reli-*

cechę stanowiły wojny. Historia odnotowała głównie wojny podjazdowe, które toczyły między sobą różne plemiona Beduinów. Potyczki te określa się jako *ayyām al-‘Arab*, czyli „dni Arabów”; źródła dotyczące tego okresu mówią o najazdach i grabieżach⁴⁸.

Epoka dżahilii skończyła się przyjściem Mahometa. Według naznaczonej teologią muzułmańską historiografii islamskiej koniec posłannictwa Mahometa zapoczątkował nową erę, a islam jest ostatnią i najdoskonalszą religią objawioną. Wraz z jego pojawieniem się wszystkie poprzednie religie zostały anulowane. Ludzkość po wiekach niewiedzy stała się godna poznania tajników nieocenionej wiedzy o Bogu, może wcielić ją w życie i osiągnąć pełnię człowieczeństwa⁴⁹.

Epoka proroków posiada wspólną płaszczyznę czasową z dżahilią. Teologia muzułmańska ukazuje swoistą ambiwalencję okresu przedmuzułmańskiego: z jednej strony pozytywne cechy proroków, z drugiej zaś zatwardziałość serc i przewrotność ludzi, którzy nie chcieli przyjąć podstawowej prawdy *tawhīd*. Posłannictwo proroków przed Mahometem nie odniosło większych sukcesów. Dopiero nauka Mahometa została przyjęta z powodzeniem. Kształtująca się teologia muzułmańska doby Umajjadów wyraziła to stwierdzeniem „Jaska Boga zakończyła się w proroctwie Mahometa, oby Bóg się modlił za niego” (*hatta intahat karāmat Allāh fī nubuwwatihi ilā Muḥammad ṣalawāt Allāh ‘alayhi*)⁵⁰. To doprecyzowanie posiadało ważne konsekwencje w teologii islamu.

gii starożytnych, Kraków 1999, 263-267; tenże, *Rola apokryfów w procesie przenikania idei demonologii biblijnej do Koranu*, „Przegląd Orientalistyczny” 1-2 (2000), 62-81; tenże, *Die pseudoepigraphischen Traditionen in die koranische Dämonologie*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych Polskiej Akademii Nauk” 1 (2000), 53-56; tenże, *Der Einfluß der biblischen Dämonologie auf die koranische Vorstellung des Satans*, [w:] *The Final Conference of the Mobility Joint European Project Tempus PHARE. Student Mobility for the Study of Religious Interaction. Christianity – Judaism – Islam*, Kraków 1998, 119-124; tenże, *Elementy demonologii staroegipskiej w wierzeniach arabskich*, „Polonia Sacra” 4 (1999), 83-92; tenże, *Quelques remarques sur la littérature pré-islamique arabe chrétienne*, „Rocznik Orientalistyczny” 57 (2004), 69-76; *Chrześcijańskie piśmiennictwo arabskie przed Mahometem i jego wpływ na islam*, „Analecta Cracoviensia” 35 (2003), 329-343; M. Höfner, *Arabien*, 578-579; [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 1, Stuttgart 1950; tenże, *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, [w:] *Die Religionen Altisryens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970, 233-402; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthums*, Berlin 1897, 75.

⁴⁸ Na ten temat zob. G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, Berlin 1897.

⁴⁹ Por. S. M. H. Tabatabai, *Zarys nauk islamu*, Warszawa [1997], 22.

⁵⁰ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 89.

Podbudowywało ono uniwersalistyczne roszczenia islamu: skoro Mahomet jest ostatnim prorokiem, to do niego należy „ostatnie zdanie” i staje się on równocześnie prorokiem całej ludzkości⁵¹.

d) epoka kalifów

Pierwsi władcy imperium muzułmańskiego „kalifowie sprawiedliwi” (*al-ḥulafāʾ ar-rāšidūn* 632-661) i Umajjadzi (661-750) rozbudowali system prawny państwa z małego zarodka w czasach Mahometa do systemu olbrzymich rozmiarów⁵². Gwałtowny rozwój państwa muzułmańskiego, które za czasów Umajjadów rozciągało się od Półwyspu Pirenejskiego poprzez północną Afrykę, Egipt, Półwysep Arabski, Mezopotamię, Palestynę, Syrię, Persję, Azję Środkową do północno-zachodnich części Indii, sprzyjał tworzeniu teorii o uniwersalizmie islamu. Zatem islam, który szybko wyszedł daleko poza krąg kultury arabskiej, rościł sobie prawo religii dla „wszystkich ludzi świata”. Roszczenia do uniwersalnej władzy duchowej posiadali wszyscy władcy umajjadzcy⁵³. W tym okresie ukształtowali też urząd kalifa. Kalifowie – jak sami głosili – mieli w imieniu Boga dopilnować należytego stosowania tradycji (*sunna*), władzy (*ḥukm*), kar koranicznych (*ḥudūd*), nakazów (*farāʾid*) i prawa (*ḥuqūq*). Kalif nie posiadał jednak boskiej władzy tworzenia praw ani ich ogłaszania. Kierował ummą muzułmańską jako najwyższy zwierzchnik duchowy i świecki. Według zgodnej opinii teologów sunnickich w ostatniej instancji odpowiedzialny był tylko przed Bogiem. Implikowało to konieczność posłuszeństwa wiernych wobec kalifów. Panowało przekonanie, że ten, kto wypowie im posłuszeństwo, poniesie karę w życiu doczesnym i przyszłym.

Zatem nastąpiło – przynajmniej na płaszczyźnie teologicznej – zrównanie proroków z kalifami. Zarówno jedni jak i drudzy zobowiązani zostali do wypełniania poleceń Boga a istniejąca różnica stała się mało

⁵¹ Por. J. van Ess, *Theologie...*, dz. cyt., 30. Szerzej na temat uniwersalistycznych roszczeń islamu zob. K. Kościelniak, *Uniwersalistyczne roszczenia islamu*, [w:] *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, Tarnów 2000, 132-153.

⁵² Por. W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, t. 1: *Mohammed und die Frühzeit islamisches Recht religiöses Leben*, Stuttgart 1980, 239 (zob. cały rozdział *Die Ursprünge des islamischen Rechtssystems*, 239-241).

⁵³ Szerzej na ten temat zob. P. Crone, M. Hinds, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge 1986.

uchwytna dla przeciętnego muzułmanina: prorocy mieli za zadanie przekazywać polecenia Stwórcy, a kalifowie dopilnować, aby były one należycie stosowane w praktyce. W rzeczywistości istniała tylko pozorna zbieżność; autorytet kalifów w niczym nie został uzależniony od proroków. Fikcją też było przekonanie, że kalifowie wykonywali zalecenia przekazane przez proroków⁵⁴. Kalifowie stali się tym, kim byli kiedyś prorocy, a ich pozycja stała się równa prorokom, ponieważ w jednakowym stopniu zostali wykonawcami woli Boga. Zatem kalif nie stał się bynajmniej „zastępcą proroka Boga” (*ḥalīfa rasūl Allāh*) lecz wprost „zastępcą Boga” (*ḥalīfa Allāh*)⁵⁵. Koran nie precyzuje jednak funkcji, które ma pełnić kalif⁵⁶. Zresztą wśród samych teologów i prawników muzułmańskich istnieje wiele rozbieżności na ten temat. Wiele funkcji rozwijało się wraz z ewolucją koncepcji i zakresu władzy kalifów⁵⁷.

Panowanie Umajjadów było okresem intensywnego rozwoju państwa muzułmańskiego. Okres ten charakteryzowała bardziej arabizacja niż islamizacja Bliskiego Wschodu. Przejawiała się ona w narzucaniu politycznego zwierzchnictwa Arabów i dominacji języka arabskiego. Była to zatem tendencja odśrodkowa, wyjście na zewnątrz. Natomiast dopiero za panowania drugiej dynastii Abbasydów (750-1258) nastąpiła islamizacja imperium – budowanie państwa od wewnątrz na bazie islamu. Abbasydzi, którzy w 750 roku obalili Umajjadów, stworzyli odmienny od swych poprzedników system administracji oparty na wpływach perskich. W wyniku tendencji decentralistycznych w IX i X wieku kalifowie systematycznie tracili swoją siłę polityczną, z czasem również znaczenie religijne. W 1258 roku Abbasydzi zostali obaleni

⁵⁴ Por. i szerzej zob. P. Crone, M. Hinds, *God's Caliph...*, dz. cyt.; L. Gardet, *Islam*, dz. cyt., 241-242; H. Lammens, *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth 1931; J. Daneczek, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 90; P. Heine, *Khalif*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 441-446; T. W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1965; H. Busse, *Chalif und Großkönig*, Beirut 1969; T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, t. 1-2, Zürich 1981.

⁵⁵ Por. R. Paret, *Halifat Allah – Vicarius Dei*, [w:] *Mélanges d'islamologie*, Leiden 1974, 224-232.

⁵⁶ Por. R. Paret, *Signification coranique de halifa et d'autre dérivés de la racine halafa*, „*Studia Islamica*” 31 (1970), 211-217.

⁵⁷ Por. J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, London 1977, 159.

przez Mongołów⁵⁸, a już w X wieku urząd kalifa stracił wiele na znaczeniu. Trafnie określił to Adam Mez: „kalif sprawował nad całym imperium władzę z bezsilną godnością”⁵⁹. Przez pewien czas idea kalifatu była na tyle silna, iż nawet hiszpańscy Umajjadzi nie pokusili się na używanie tytułu „kalif”, lecz określali się mianem „synów kalifa”; odważyli się dopiero po raz pierwszy Fatymidzi egipscy. Później tytuł ten przybierali inni władcy muzułmańscy różnych kręgów politycznych i kulturowych. Odnowienie znaczenia kalifatu podjął sułtan turecki Abdul Hamid (1876-1909)⁶⁰.

Podsumowując rozważania na temat „zamknięcia” posłannictwa proroka Mahometa i konsekwencji ewolucji urzędu kalifa można stwierdzić, co następuje:

Po pierwsze, idea ta pozwalała wyjść muzułmanom poza krąg kultury arabskiej. Teologowie islamscy przyjęli następujący schemat logiczny: skoro Bóg miał już więcej nie posyłać żadnych proroków, tym samym islam przechowuje „ostatnie słowo Boga”, przekazane przez proroka Mahometa całemu światu. Idea ta więc wybitnie podbudowała uniwersalistyczne roszczenia islamu.

Po drugie, przyjęcie przez większość muzułmanów idei „zamknięcia” posłannictwa Mahometa nie było bezproblemowe; w niektórych środowiskach rozwijała się intensywnie idea Mahdiego, która przeetrwała do naszych czasów.

Po trzecie – i co najważniejsze – nastąpiły narodziny wielkiej profetycznej logii – sunny Proroka⁶¹. Paradoksalnie na skutek tego zaczęła tworzyć się systematycznie powiększająca się przepaść pomiędzy muzułmańskimi władcami a islamskimi uczonymi. Mianowicie, przyznanie posłannictwu Mahometa wysokiej rangi automatycznie implikowało konieczność jej uwiarygodnienia poprzez naukowe badania. Zatem rozpoczęto gromadzić dorobek duchowy Proroka, jego wypowiedzi i relacje o jego postępowaniu, czyli to wszystko, co składa się na tradycję muzułmańską (sunnę). Z jednej strony swoiste zrównanie proroków z kalifami dawało tym ostatnim wielkie prerogatywy, z dru-

⁵⁸ Por. H. Kennedy, *The early Abbasid Caliphate. A Political History*, London 1981; T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, Bonn 1972.

⁵⁹ A. Mez, *Renesans islamu*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1979, 31.

⁶⁰ Por. P. Heine, *Khalif*, art. cyt., 445.

⁶¹ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 90-91.

giej jednak powodowało napięcie pomiędzy władzą reprezentowaną przez kalifę a teologami muzułmańskimi, znawcami rozbudowanej spuścizny Proroka. Zatem szczegółowe badania sunny konsekwentnie zwiększały rolę alimów, czyli znawców tradycji, którzy zaczęli stanowić w islamie nową potężną siłę.

B. Etap II – niewystarczalność Koranu: konieczność prawa muzułmańskiego

Powstanie tradycji muzułmańskiej wiąże się z szybkim rozwojem prawa w państwie muzułmańskim. Rozrastająca się umma potrzebowała różnorodnych regulacji prawnych. Co prawda Umajjadzi przejęli prawodawstwo bizantyjskie i perskie (z całą rzeszą urzędników), ale to prawodawstwo nie przylegało do potrzeb wspólnoty wyznającej islam, który przecież wymagał od swoich wyznawców zachowywania specjalnych praw religijnych. Zatem wypada zaprezentować rozwój historyczny hadisów w powiązaniu z poczynaniami legislacyjnymi w państwach islamskich. W pierwszym rzędzie zwraca się uwagę na genezę zapisów tradycji muzułmańskiej (litera a) a następnie na doniosłość dzieła Aš-Šāfi'iego (litera b).

a) geneza powstania tradycji muzułmańskiej – okres poprzedzający zapis hadisów

U podstaw tradycji muzułmańskiej leżały tworzone przez władzę islamską konkretne prawa, które porządkowały ummę muzułmańską i różne przekazy o Mahomecie. Ta swoista koniunkcja dwóch rzeczywistości złożyła się na powstanie sunny, która relatywnie szybko stała się jednym z podstawowych źródeł teologiczno-prawnych islamu. Dlatego konieczna jest analiza procesów, które zachodziły przed epoką wielkich „tradycjonistów” zapoczątkowaną przez Aš-Šāfi'iego (zm. 820).

Kalifowie i ich urzędnicy przyczyniali się do powstawania ciągłych nowych praw, które miały uzasadniać i wspierać ich pragmatykę. Zadaniem prawników muzułmańskich było gromadzenie i porządkowanie tego rozrastającego się materiału legislacyjnego. Klimat tej epoki obrazują przepisy i wskazówki w najstarszych zbiorach prawa, które nie są bynajmniej

autorstwa Mahometa, ale różnych osób sprawujących władzę⁶². Równocześnie przekazywana ustnie tradycja – w przeciwieństwie do charakteru Koranu – ukazywała wiele wydarzeń z życia Proroka, które z czasem zaczęto stosować jako precedensy prawnicze.

Początkowo kwestionowano zasadność spisywania tradycji Mahometa⁶³. Jak się zdaje, dla potrzeb kształtującej się ummy pierwszych dziesięcioleci islamu wystarczyły zapamiętane tradycje Proroka. Mieszkający w Kufie w czasach ‘Umara (634-644) i ‘Utmāna (644-656) towarzyszy Proroka ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd (zm. ok. 653) miał pamiętać aż 848 hadisów⁶⁴ na użytek własny i wspólnoty. Jednak z czasem pragmatyka prawnicza powiększającego się państwa muzułmańskiego potrzebowała wiele przepisów naznaczonych sankcją Proroka. Co prawda istniała *Konstytucja medyńska* i prawo zwyczajowe, ale przestały one zupełnie wystarczać w nowych realiach gigantycznego imperium muzułmańskiego. Wkrótce zaczęło funkcjonować tak wiele praw, że konieczne stało się ich zebranie i krytyczne uporządkowanie. Zajęli się tym prawnicy. Dominowały wtedy dwie główne szkoły prawnicze w świecie islamskim: w Medynie i w Kufie. Uczeń obu szkół prowadził ożywione dyskusje na temat podstaw prawa islamskiego. W szkole medyńskiej dominowały autorytety takich prawników, jak Sa‘īd ibn al-Musayyab (zm. 709 lub nieco później) i ‘Urwa ibn az-Zubayr (zm. 712). Powstawały też inne, pomniejsze szkoły, a raczej grupy prawników. Dość typowym rysem epoki była „walka na hadisy”, tzn. niektóre środowiska prawnicze, powiązane z określoną partią polityczną, przeciwstawiały sobie nawzajem tradycję Proroka. Ukształtowały się też dwie postawy wobec tradycji. Jedni, zwani *ahl al-ḥadīṭ* („stronnictwo hadisów”) opierali całą argumentację o gromadzone hadisy. Inni, okreśłani mianem *ahl ar-ra’y* („stronnictwo indywidualnego badania, sprawdzania”, czyli „zwolennicy indywidualnej opinii prawników”) przyjmowali różne formy argumentacji, które nie podpadały pod jednolite wzorce weryfikacji⁶⁵.

⁶² Por. N. Abbott, *Hadīth Literature. Collection and Transmission of Hadīth, Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [w:] *Cambridge History of Arabic Literature*, t. 1, Cambridge 1983, 289-298.

⁶³ Por. I. Goldziher, *Kämpfe um die Stellung des Hadīṭ im Islam*, art. cyt., 860-872.

⁶⁴ Por. P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, 205.

⁶⁵ Por. W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, dz. cyt., t. 1, 240-241. Zob. też *Invention des ḥadīṭ-s*, [w:] *Le dogme et les rites de l’islam par les texts*, dz. cyt., 27-28.

Prawdopodobnie już w okresie *ṣaḥāba* i najstarszych *tābi'ūn* funkcjonowały jakieś zapisy tradycji *Kitābat al-ḥadīṭ* (zwano je *ṣaḥīfa* lub *ḡuz*'), a nawet istniały próby tworzenia pierwszych prostych zbiorów *tadwīn al-ḥadīṭ*, które nie dotrwały do naszych czasów. Powstawały one przy końcu pierwszego wieku hidżry i pierwszego ćwierćwiecza II wieku hidżry⁶⁶. Można jednak przyjąć, że częściowe zapisy hadisów, takie jak *ṣaḥīfa*, *risālah* lub *kitāb* i *ḡuz*' pojawiły się najwcześniej. Były one bardziej antologiami tradycji niż kompletnymi zbiorami czy rozprawami naukowymi w sensie późniejszych zbiorów hadisów. Również zbioru *mu'ḡam* pojawiły się pod koniec pierwszego wieku hidżry, a *arba'ūn* do połowy II wieku hidżry, podobnie zresztą, jak kategorie *amālī* i *aṭrāf*. Trudno ustalić też dokładnie czas powstania klasycznych typów zbiorów hadisów, tzn. *muṣannaf* czy *musnad*⁶⁷.

Ten czas nie był jeszcze naznaczony systematyczną krytyką hadisów, jak to miało miejsce po dziele Aṣ-Ṣāfi'iego. Dla przykładu Ḥasan al-Baṣrī (zm. 728) – jeden z pierwszych odwołujących się do tradycji Proroka – recytując hadisy, nie próbuje nawet uzasadniać ich prawdziwości za pomocą *isnādu*⁶⁸. Z kolei Ibn Ishāq (zm. ok. 150 H./767) w swej biografii Proroka cytuje wiele autorytetów, ale bez kompletnego łańcucha przekazicieli (*isnād*). Podobnie jest zresztą w przypadku Mālika ibn Anasa (zm. 179 H./795), który w swym *Kitāb al-Muwatta* podaje wiele tradycji bez kompletnego uwierzytelnienia historycznego⁶⁹. Za-tem technikę układania *isnādu* opracowano dopiero w II wieku hidżry.

Wspomniana kompilacja niosła wielkie niebezpieczeństwo powstania chaosu legislacyjnego, ponieważ prawo tworzone na wszystkich szczeblach władzy i niemal we wszystkich regionach państwa. W czasach drugiej dynastii, tzn. Abbasydów zagrożenie to stało się rzeczą oczywistą nie tylko dla władzy państwowej, ale również teologii muzułmańskiej, która mocno podkreśla znaczenie prawa.

⁶⁶ Por. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, t. 1, 55.

⁶⁷ Por. J. Shaukat, *Classification of Hadith Literature*, „Islamic Studies” 24 (1985), 357-375. Na ten temat zob. w punkcie *Klasyfikacja i charakterystyka zbiorów hadisów*.

⁶⁸ Por. H. A. R. Gibb, *Mahometanizm*, Warszawa 1965, 67.

⁶⁹ Por. J. Robson, *Ḥadīth*, art. cyt., 24-25.

b) kryteria weryfikacji tradycji Aš-Šāfi‘iego (zm. 820)

Kalifowie abbasydscy nie zdołali jednak użyć żadnych środków administracyjno-politycznych do rozwiązania problemu chaosu legislacyjnego, jak np. uznania jednej z będących w konflikcie ze sobą szkół interpretacji prawa za jedynie słuszną, czy narzucenia swego prawa. Spontanicznie powstała swoistego rodzaju wewnętrzna selekcja, niezależnie od dworu i administracji kalifa⁷⁰. Mianowicie, na przełomie VIII i IX wieku z inicjatywy prawnika Aš-Šāfi‘iego⁷¹ nastąpiło połączenie wspomnianych wyżej badań typu *ahl al-ḥadīṭ* („stronnictwa hadisów”) z poszukiwaniami *ahl ar-ra’y* („zwolenników indywidualnej opinii prawników”)⁷². Zaczęto kierować się bardzo prostą zasadą: przyjmować tylko te przepisy prawa, które odwoływały się do autorytetu Mahometa. Według tej koncepcji na pierwszy plan wysuwało się prawodawstwo Proroka, podczas gdy pozostałe przepisy zepchnięto na drugie miejsce. Wydaje się, że taka pragmatyka została powszechnie przyjęta w świecie islamskim nie tylko ze względu na większą „teologiczną poprawność” (nikt nie odważyłby się przeczyć, iż Prorok jest większym autorytetem niż kalif), ale również jako swoisty element gry politycznej, który ograniczał władzę kalifa. W ten sposób powstała nowa wiedza zwana *uṣūl al-fiqh*. Uczniowie Aš-Šāfi‘iego zebrali pisma mistrza w jedno dzieło pt. *Kitāb al-Umm*⁷³ mieszczące około 100 traktatów, spośród których na szczególną uwagę zasługuje 17, a nade wszystko *Risāla*, zawierająca istotne elementy dzieła Aš-Šāfi‘iego⁷⁴.

Reakcja przeciw wybujałemu prawodawstwu państwa Abbasydów była w rzeczywistości opozycją wobec idei zrównania kalifów z prorokami. Po pionierskiej pracy Aš-Šāfi‘iego prawnicy muzułmańscy zaczę-

⁷⁰ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 92.

⁷¹ Aš-Šāfi‘ī, ur. 767 w Palestynie (Askalon), zm. w 820 roku w Kairze. W swych dziełach pt. *Sunna* i *Musnad* podjął po raz pierwszy w świecie muzułmańskim temat kryteriów autentycznej tradycji. Jego wybitnym uczniem – który później założył własną szkołę interpretacji prawa – był Aḥmad ibn Ḥanbal. Por. hasło *Asch-Schafi'i*, [w:] T. P. Hughes, *Lexikon des Islam*, Wiesbaden 1995, 637; F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, dz. cyt., t. 1, 484-490; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1943², t. 1, 188-190; W. Heffening, *Al-Shāfi‘ī*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, hrsg. von A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, 660-663.

⁷² Por. W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, dz. cyt., t. 1, 243.

⁷³ Aš-Šāfi‘ī, *Kitāb al-Umm*, t. 1-7, Al-Qāhira 1321-1325 H.

⁷⁴ *Kitāb ar-Risāla*, transl. by M. Khadduri, Baltimore 1961.

li zabiegać o to, by w niczym nie pomniejszono znaczenia Mahometa, którego wypowiedzi i postępowanie zostały uczynione źródłem prawa. Tym samym postępował proces – w mniejszym lub większym stopniu – „odbierania” lub ograniczania kompetencji prawodawczych Abbasydów. Aš-Šāfi‘i nieświadomie uruchomił nową siłę, której nie udało się już nigdy nikomu bezwzględnie podporządkować i kontrolować – metoda tego teologa i prawnika rozprzestrzeniła się szybko w świecie islamskim⁷⁵. Jego podział źródeł i metod teologicznych stał się podstawową zasadą *uṣūl al-fiqh*. Przedstawia się on następująco:

1. *Al-Kitāb* („Księga”), czyli Koran niepodlegający zakwestionowaniu.
2. Sunna, czyli tradycja Proroka, która podlega weryfikacji.
3. *Al-Qiyās*, czyli analogia jako juredyczna praktyka wywodząca się z pragmatyki *ahl al-ḥadīth*, znana wcześniej jako „rozstrzygnięcie” (*iğtithād ar-ra‘ya*)⁷⁶, krytykowana przez Fatymidów⁷⁷.
4. *Al-Iğmā‘*, czyli *consensus* (analogicznie do klasycznych rozważań rzymskich o *opinio prudentium*), zgoda uczonych mająca swój pierwowzór w tzw. „zgodzie społeczności medyńskiej” (*iğmā‘ ahl al-Madīna*).

Niewątpliwie ruch zapoczątkowany przez Aš-Šāfi‘iego przyniósł ten pozytywny skutek, że ograniczono chaos w prawodawstwie na wszystkich szczeblach władzy. Niósł on jednak również negatywne konsekwencje. Ograniczona liczba przepisów wywodzących się od Proroka nie pozwalała na należyte administrowanie olbrzymim imperium, ponieważ nagle zabrakło wielu kasusów prawnych, które odłożono jako nieautentyczne, a które umożliwiały wcześniej rozwikłanie wielu trudnych sytuacji konfliktowych wśród członków ummy. Z tej kryzysowej sytuacji można było wybrać dwojako: bądź przez akceptację obok prawa Mahometa innych przepisów z potężnej spuścizny

⁷⁵ Na ten temat zob. szerzej: H. Halm, *Die Ausbreitung der Šāfi‘itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden 1974; M. J. de Goeje, *Einiges über den Imām Aš-Šāfi‘i*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 67 (1893), 106-117; L. I. Graf, *Aš-Šāfi‘i’s verhandeling over de „wortelen” van den fiqh*, Amsterdam 1934.

⁷⁶ Por. W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, dz. cyt., t. 1, 243-245.

⁷⁷ Por. R. Brunschvig, *Argumentation fātimide contre le raisonnement juridique par analogie (qiyās)*, [w:] *Recherches d’islamologie. Recueil d’articles offert à G. Anawati et L. Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain 1977, 75-84.

poprzednich władców, bądź przez odwoływanie się do szerokiej tradycji Proroka, czyli hadisów⁷⁸.

Skoro podstawowym kryterium autentyczności sunny w reformie prawa muzułmańskiego Aš-Šāfi‘iego stało się pochodzenie danej tradycji od Proroka, zatem było rzeczą oczywistą, iż uzupełnienia luk legistycznych szukano w hadisach. W ten sposób hadisy zyskały niezwykłą popularność i rangę. W błyskawicznym tempie zaczęła się rozwijać specjalna wiedza na temat hadisów, ich krytyki, klasyfikowania i poszukiwania. Specjaliści od ustalania autentyczności poszczególnych hadisów zdobyli nieoczekiwanie wielką pozycję społeczno-religijną w ummie muzułmańskiej.

C. Etap III – dynamiczny rozwój nauki o tradycji w islamie po dziele Aš-Šāfi‘iego

Hadisy doczekały się systematycznego zebrania w IX wieku, kiedy to pojawił się w świecie muzułmańskim nowy zawód *muḥaddiṭ*, czyli ten, który gromadzi tradycję, tradycjonista. Tradycjonistom tym teologia islamska zawdzięcza krytykę i uporządkowanie hadisów, ustalenie stopnia ich prawdziwości i wiarygodności oraz ich analizę. Włączany do zbioru hadis musiał uzyskać wiarygodność pod względem historycznym, czyli pochodzenia i treści⁷⁹. Zatem najpierw prezentowane są zasady gromadzenia hadisów (litera a), najważniejsze zbiory tradycji w sunnityzmie (litera b), następnie hadisy szyickie (litera c) oraz specjalna kategoria hadisów, tzw. *ḥadīṭ qudsī* (litera d). Na koniec przedstawiona jest klasyfikacja i charakterystyka zbiorów hadisów (litera e).

⁷⁸ Więcej szczegółów na temat tej metody zob. E. Chaumont, *Al-Shāfi‘ī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 9, Leiden 1999, 187-191; tenże, *La problématique classique de l'ijtihād*, „*Studia Islamica*” 75 (1992), 105-139; tenże, *La controverse et ses formes*, Paris 1995, 11-27; tenże, *Al-Shāfi‘ī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 9, Leiden 1999, 191-195; W. Heffening, *Al-Shāfi‘ī*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 4, 271-273; M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris 1984, 64-99; P. Rancillac, *Des origines du droit musulmane à la Risala d'al Shafi‘ī*, „*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*” 13 (1977), 147-169.

⁷⁹ Na ten temat szerzej zob. G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature...*, dz. cyt.; F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, dz. cyt., t. 1, 53-84; I. Goldziher, *Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṭ im Islam*, art. cyt., 860-872.

a) gromadzenie hadisów jako źródła wypowiedzi Proroka

Hadisy gromadzono w różny sposób. Początkowo szukano przepisów i wiadomości wspartych autorytetem Mahometa w dziełach pisarzy arabskich, którzy reprezentowali różne szkoły muzułmańskie. Ponieważ znaleziono niewiele tradycji pochodzących z I i II wieku hidżry, wówczas podjęto wysiłek odtworzenia myśli Proroka innym sposobem. Wysyłano mianowicie grupy „poszukiwaczy”, którzy dostarczali badaczom tradycji bogatego materiału z całego ówczesnego świata muzułmańskiego. Muhaddisowie zgromadzili imponującą liczbę tradycji dotyczących niemal wszystkich aspektów życia człowieka. Pierwszą metodą gromadzenia hadisów było układanie ich według szeregu przekazicieli (*isnād*) i dlatego dzieła gromadzone według takiego klucza nazywano *musnadami*. Z czasem jednak zaczęto bogaty materiał tradycji klasyfikować tematycznie. W ten sposób powstały zbiory, które określa się *muṣannaf*, czyli „poklasyfikowanie”⁸⁰.

Klasyfikowanie hadisów wymagało wiedzy historycznej. Zadaniem muhaddisów było przecież szczegółowe poznanie biografii osób związanych z procesem przekazywania tradycji wywodzących się od Mahometa w celu ustalenia prawdziwości przekazu. W stosunkowo krótkim czasie zaczęto opracowywać krytycznie zgromadzone życiorysy przekazicieli. Powstała nawet specjalna dyscyplina określana *ḡarḥ wa-ta’dīl* – „rozcinanie i ustalanie prawdziwości”, której zadaniem było weryfikowanie hadisów. Ponadto powstawały słowniki biograficzne autorytetów⁸¹ i przekazicieli tradycji⁸².

⁸⁰ Por. J. Robson, *Ḥadīth*, art. cyt., 25; J. Fück, *Die Rolle des Traditionalismus im Islam*, art. cyt., 1-32; J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and composition of Islamic salvation history*, London 1978; tenże, *Quranic Studies...*, dz. cyt., 179.

⁸¹ Słowniki towarzyszy Mahometa: Ibn Sa’d (zm. 845), *Kitāb al-ṭabaqāt* (Księga klas); Ibn Manda (zm. 1005), *Kitāb ma’rifat aṣ-ṣaḥāba* (Księga poznania towarzyszy Mahometa); Al-Qurṭubi (zm. ok. 1070), *Kitāb al-istī’āb fī ma’rifat al-aṣḥāb* (Księga zgłębiania wiedzy o towarzyszach Proroka); ‘Izz al-Dīn Ibn al-Aṭīr (zm. 1233), *Usud al-ḡāba fī ma’rifat aṣ-ṣaḥāba* (Lwy džungli, czyli poznanie towarzyszy Proroka); Ibn Ḥaḡar al-Askalāni, *Al-Iṣāba fī tamyiz aṣ-ṣaḥāba* (Trafne rozróżnienie towarzyszy Proroka).

⁸² Analizę imion przekazicieli hadisów zawiera: Ibn Manda (zm. 1005), *Faḥḥ al-bāb fī āl-kunā wa al-alqāb* (Otwarcie bram w sprawie przydomków i nazwisk).

b) najważniejsze zbiory tradycji muzułmańskiej w sunnityzmie

W świecie muzułmańskim istnieje wiele zbiorów tradycji hadisów cieszących się różną wiarygodnością. Najbardziej popularne zbiory hadisów uznawane za bezwzględnie autentyczne (*ṣaḥīḥ*) zostały sklasyfikowane przez następujących autorów:

- Al-Buḥārī (zm. 870), zbiór: *Al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*,
- Al-Muslim (zm. 875), zbiór: *Aṣ-Ṣaḥīḥ*,
- Abū Dāwūd (zm. 889), zbiór: *Kitāb as-Sunan*,
- Ibn Māǧa (zm. 886), zbiór: *Kitāb as-Sunan*,
- At-Tirmidī (zm. 892), zbiór: *Al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*,
- An-Nasā’ī (zm. 915), zbiór: *Kitāb as-Sunan*.

Zbiory wyżej wymienionych autorów posiadają w świecie muzułmańskim tak wielką rangę, że zwykło określać się je jako „sześć ksiąg islamu” (*al-kutub as-sitta*), albo „sześcioma prawdziwymi księgami”⁸³. Spośród autorów „sześciu ksiąg islamu” teologiczna myśl muzułmańska odwołuje się najczęściej do Al-Buḥārī’ego i Al-Muslima.

Oprócz tych najbardziej normatywnych zbiorów tradycji muzułmańskiej każda z kilku islamskich szkół teologiczno-prawniczych posiada swoje katalogi hadisów. I tak na przykład malikici dysponują zbiorem *Kitāb al-Muwatta’a* autorstwa Mālika ibn Anasa, szafi‘ici mają *Musnad* zebrany przez Aṣ-Ṣāfi‘ī’ego, a hanbalici posiadają *Musnad* Aḥmada ibn Ḥanbala.

Oficjalny islam sunnicki, który reprezentuje zdecydowaną większość świata muzułmańskiego, dysponuje specjalnymi zbiorami hadisów przyjętymi na mocy powszechnej zgody uczonych (*consensus, opinio prudentium*), zwanej po arabsku *iǧmā‘*. Naczelne miejsce pośród tych zbiorów zajmuje *Al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ* autorstwa Al-Buḥārī’ego (zm. 256 H./870) i *Al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ* tradycjonisty Al-Muslima (zm. 261 H./875).

Wydaje się, że Al-Buḥārī wybrał spośród 300 tys. tylko 8 tys. hadisów, które uznał za autentyczne. Zwykło się je określać jako „zdrowe” (*ṣaḥīḥ*). Były przekazywane w różnych wariantach, a tekst używany obecnie pochodzi z redakcji Al-Yūnīnī’ego (zm. 658 H./1259). Sposób

⁸³ Tradycja *al-kutub as-sitta* została uporządkowana tematycznie w monumentalnym dziele A. J. Wensincka pt. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, t. 1-8, Leiden 1933-1989.

gromadzenia hadisów przez Al-Buḥāriego był dość rygorystyczny. Ten wielki tradycjonista dbał o wiarygodność łańcucha przekazicieli i poprawność poszczególnej tradycji. Al-Buḥāriego cechowała dokładność przejawiająca się w tym, że czasami zamieszczał krótki komentarz na temat danego hadisu, wskazujący najczęściej na chronologię powstania utworu. Informacja taka znajduje się w tytule poszczególnych rubryk (części), tzw. *bāb*, które wchodziły w skład rozdziałów. Z kolei Al-Muslim stworzył zbiór według odmiennego klucza. W przeciwieństwie do dzieła Al-Buḥāriego – *Aṣ-Ṣaḥīḥ* Al-Muslima nie zawiera tytułów rubryk zredagowanych przez autora ani powtórzonych różnych wersji hadisów w tej samej rubryce. Wymienione powyżej zbiory hadisów Al-Buḥāriego i Al-Muslima są najbardziej cenionymi, niemniej i pod ich adresem kierowano uwagi krytyczne⁸⁴.

Na drugim miejscu znajdują się w porządku chronologicznym zbiory hadisów zredagowane przez następujących autorów: Mālika ibn Anasa (zm. 179 H./795), autora dzieła pt. *Al-Muwattāʾ*⁸⁵ (które jest w zasadzie swoistym *corpus iuris*); Ibn Ḥanbala (zm. 241 H./858), redaktora *Musnad*; Ad-Dārimiego (zm. 255 H./869), autora *As-Sunnan*; Ibn Māğy (zm. 273 H./886), autora *As-Sunan*; Abū Dāwūda as-Siğistānī (zm. 275 H./889), autora *As-Sunan*; At-Tirmidźiego (zm. 279 H./892), autora *Al-Ğāmiʿ*; oraz An-Nasaʿiego (zm. 303 H./915), autora *As-Sunan*. Zbiory Al-Buḥāriego, Al-Muslima, Abū Dāwūda as-Siğistāniego, An-Nasaʿiego, At-Tirmidźiego i Ibn Māğy tworzą najbardziej poczytny i poważany przez autorytety muzułmańskie *corpus* tradycji islamskiej zwany „sześcioma księgami” (*al-Kutub as-sitta*), potwierdzony przez *consensus* uczonych (*iğmāʿ*). W tym zestawie sześciu zbiorów hadisów *As-Sunan* autorstwa Ibn Māğy, bywa przez niektórych zastępowany dziełem *As-Sunan* redakcji Ad-Dārimiego⁸⁶ lub Mālika ibn Anasa⁸⁷. Cztery zbiory ha-

⁸⁴ Por. J. Robson, *Ḥadīth*, art. cyt., 25. Na temat kompozycji zbiorów hadisów zob. rozdział *La composition des Recueils de ḥadīth, Les principaux Recueils*, [w:] *Le dogme et les rites de l'islam par les texts*, dz. cyt., 33-36.

⁸⁵ Mālik ibn Anas pragnął uporządkować przepisy prawa, dlatego posłużył się do tego celu tradycją muzułmańską i zasadą *consensusu* (*iğmāʿ*). Najczystsza wersja *Al-Muwattāʾ* należy do recenzji Yaḥyī al-Masmūdźiego (zm. 234 H./849), inną istotną wersję przekazuje Muḥammad aṣ-Ṣaybānī (zm. 189 H./804). *Al-Muwattāʾ* jest zbiorem szczególnie cenionym przez muzułmanów z Maghrebu.

⁸⁶ *As-Sunan* tego autora posiada wiele luk i wzbudza pewne wątpliwości.

disów z *al-Kutub as-sitta* autorstwa Abū Dāwūda as-Siġistānīego, An-Nasa'īego, At-Tirmidīego i Ibn Māġy charakteryzują się bardziej liberalnym podejściem do krytyki tradycji. Obok hadisów uważanych za najbardziej autentyczne (*ṣaḥīḥ*) znajdują się tzw. hadisys „dobre” (*ḥasan*). Zbiory te mają charakter *muṣannaḥ* – klasyfikacji rzeczowej, w której na pierwszy plan wysuwają się aspekty prawne, natomiast tradycje o charakterze historyczno-biograficznym przesunięte są na drugie miejsce.

Średniowiecze charakteryzuje się wielkimi kompilacjami zgromadzonych hadisów. Al-Baġawī (zm. 516 H./1122) w swoim *Maṣābīḥ as-Sunna* dokonuje klasyfikacji tradycji muzułmańskiej i wyodrębnia hadisys autentyczne (*ṣaḥīḥ*), „dobre” (*ḥasan*) i tzw. „rzadkie” (*ġarīb*), tzn. takie, które odwołują się do autorytetu tylko jednego przekaziciela. Obok wspomnianego autora kompilacji dokonali: At-Tibrīzī (zm. 741 H./1340) w dziele pt. *Miṣkāt al-maṣābīḥ*, As-Suyūfī (zm. 911 H./1505) w monumentalnej pracy *Ġāmi' al-Ġawāmi'*, w której proponuje zebranie wszystkich tradycji. Pojawiła się również literatura „wyszukująca i wyjaśniająca” hadisys (*tarġīb wa tarḥīb*), kultywowana przez Ismā'īla ibn Muḥammada al-Iṣfahānīego (zm. 535 H./1141) i Al-Mundirīego (zm. 656 H./1258).

Większość wymienionych powyżej zbiorów hadisów wcześniej czy później doczekała się komentarzy; ich największa liczba dotyczyła dwóch najbardziej poważanych zbiorów Al-Buḥārīego i Al-Muslima. Do zbioru Al-Buḥārīego funkcjonuje wiele komentarzy, spośród których wymienia się najczęściej: Al-Kirmānīego (zm. 787 H./1384), Ibn Ḥaġara al-'Asqalānīego (zm. 852 H./1448), Al-'Aynīego (zm. 855 H./1450) i Al-Qaṣṭallānīego (zm. 923 H./1517). Z kolei do zbioru Muslima najbardziej znany jest komentarz An-Nawawīego (zm. 676 H./1277)⁸⁷. Wielką rolę w tych dziełach odgrywały osobiste opinie i poglądy (*ray'*) danego komentatora, które w wielu przypadkach

⁸⁷ Czasem niektórzy muzułmanie – najczęściej z Maghrebu – mówią o „dziesięciu księgach” (*al-Kutub al-ašara*) zawierających zasadniczy zrąb tradycji islamskiej. Oprócz wymienionych sześciu autorów i ich dzieł dodatkowo zalicza się do tego zrębu następujące zbiory: *Al-Muṣannaḥ* Abū Šayby (zm. 235 H./849), *Al-Musnad* Al-Bazzāry (zm. 292 H./905), *As-Sunan* Ad-Dāraqutnīego (zm. 385 H./995) oraz *As-Sunan* Al-Bayhaqīego (zm. 458 H./1066) zastępowany czasami przez *Maṣābīḥ al-Sunna* Al-Baġawiego (zm. 516 H./1122).

⁸⁸ Por. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, dz. cyt., t. 1, 115-134; 136-143.

wpływały na interpretacje komentowanych hadisów. Pod względem metodologicznym hadisy w komentarzach są dzielone na liczne części i systematyzowane według treści, a każda z nich jest wykorzystywana jako podstawa komentarza. Wspomniani komentatorzy zajmowali się identyfikacją przekazicieli i stopniem ich wiarygodności, różnymi wariantami tego samego hadisu, wyjaśnieniami historycznymi i lingwistycznymi, kwestiami dogmatycznymi i regułami prawa, do którego wykorzystywano te utwory. W konsekwencji komentator ustalał stopień akceptacji danego hadisu i wzmiankował źródła, z których korzystał. Komentatorzy usiłowali – z różnym skutkiem – krytycznie przebadać również tradycje przeciwnie.

c) hadisy szyickie

Chociaż szyici przywiązani są bardzo do tradycji, to jednak rozumieją ją w sobie właściwy sposób. U podstaw tradycji szyickiej leżały plemienne zwyczaje arabskie, w myśl których prawo do zwierzchności związane było ściśle z przynależnością do danego rodu. W myśl tej tradycji najbliżsi krewni Mahometa, zwani „członkami domu [Proroka]” (*aḥl al-bayt*) uważali, że jedynie oni mają prawo do dziedziczenia funkcji przywódczych w ummie muzułmańskiej. Stąd zięć Proroka Ali i jego potomkowie rościli sobie prawo do sprawowania rządów w państwie islamskim. Wszyscy, którzy wspierali ideę, że władza należy się Alemu i jego potomstwu, określani są w historiografii arabskiej mianem „stronnictwo Alego” (*šīʿat Alī*). Ostatecznie nie udało się im zdobyć władzy nad gminą muzułmańską, a szyici stanęli w opozycji do sunnitów⁸⁹. Ci, którzy opowiedzieli się za Alim, zaczęli z czasem rozbudowywać uzasadnienia dla jego idei. Weszły one do tradycji szyickiej, która naznaczona jest przekazami o szczególnej roli Alego, np. relacje pomiędzy Mahometem i Alim porównuje się do wzajemnej więzi Mojżesza i Aarona; twierdzono, że Ali jest dziedzicem oraz wykonawcą testamentu Mahometa itp.

Powołując się na różne źródła, uczeni szyicki podkreślają, że pierwszego dnia działalności publicznej Mahomet zebrał swych zwolenników

⁸⁹ Różne aspekty tradycji szyickiej omawiają: M. Momen, *An Introduction to Shīʿi Islam: the History and Doctrines of Twelver Shiʿism*, Oxford 1985; R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schia*, dz. cyt.; A. Falaturi, *Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten*, art. cyt., 62-95; P. Antes, *Zur Theologie der Shiʿa*, dz. cyt.; H. Halm, *Die Schia*, dz. cyt.; A. T. Khoury, *Schiismus-Schiiten*, art. cyt., 662-665.

i oznajmił im, że ustanawia Alego „opiekunem, kalifem i księciem wierzących”. Inny hadis szyicki mówi o testamencie Proroka ogłoszonym w ostatnich dniach życia. Nad sadzawką Mahomet podniósł rękę Alego i obwieścił tysiącom wiernych: „Każdy, kto jest pod moim kierownictwem i opieką, jest pod kierownictwem i opieką Alego”. Hadisy szyickie wymieniają przywódców szyickich, np. w stwierdzeniach: „imamów jest dwunastu i wszyscy są z rodu Kurajszytów”, „ty poznasz piętego imama, pozdrów go ode mnie”⁹⁰.

Generalnie sunnickie kryteria przekazu i krytyki hadisów nie są przyjmowane przez szyitów. Także na odwrót: sunniccy badacze hadisów pomijają szyicką koncepcję tradycji. Szyici kryterium autentyczności hadisów budują w oparciu o świadectwo i przekaz ‘Alego ibn Abū Tāliba i jego zwolenników, chociaż rzecz jasna istnieją tradycje wspólne islamowi sunnickiemu i szyickiemu. Islam szyicki przyjmuje cztery podstawowe zbiory tradycji pochodzącej od Mahometa i imamów: *Al-Kāfi fi ‘ulum al-dīn* autorstwa Muḥammada ibn Ya‘qūba Al-Kulayni’ego (zm. 328 H./939), który zawiera ponad 15 tys. różnych tradycji, *Kitāb man lā yahḍuruh al-faqīh* autorstwa ‘Alego ibn Bābūyeha zwany *Aṣ-Ṣa-dūq* (zm. 381 H./991) oraz dwa dzieła *Al-Istibṣār* i *Tahḍīb al-aḥkām* autorstwa Muḥammada ibn Ḥasana aṭ-Ṭūsiego (zm. 460 H./1067)⁹¹.

Jest rzeczą oczywistą, że hadisy w islamie sunnickim i szyickim posiadają odmienne znaczenie⁹². Uczeń sunniczy, badając *matn* hadisów, koncentrują się przede wszystkim na należyтым odczytaniu treści ważnych dla praktykowania islamu w ramach ummy muzułmańskiej i nie przywiązują wagi do kwestii sukcesji po Mahomecie. Natomiast imamowie szyiccy posiadają ogromne znaczenie w życiu swych wspólnot. Przypisywane są im: nieomyślność, wolność od grzechów i błędów, a przynajmniej górowanie pod względem moralnym nad innymi oraz

⁹⁰ Teksty tych tradycji przytacza: S. M. H. Tabatabai, *Zarys nauk islamu*, dz. cyt., 79-80.

⁹¹ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 29.

⁹² Na temat znaczenia tradycji w szyityzmie zob. szerzej: E. Kohlberg, *Shī‘ī Hadīth. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [w:] *Cambridge History of Arabic Literature*, t. 1, Cambridge 1983, 399-307; H. Massé, *Le savoir-vivre selon les traditions chiītes*, „Journal Asiatique” 232 (1940-1941), 59-84; G. Vajda, *De quelques emprunts d’origine juive dans le hadīth shī‘ite*, [w:] *Studies in Judaism and Islam, presented to S. D. Goitein*, Jerusalem 1981, 45-53.

wiedza pozwalająca na rozwiązywanie trudnych problemów⁹³. Wyjątkowa pozycja imamów wynika z teologii szyickiej, która podkreśla, że sam Mahomet mianował Alego swym następcą, z kolei Ali wyznaczył swego następcę imama. Czynił to każdy kolejny imam. W konsekwencji szyityzm często przypisuje wyjaśnieniom, wskazówkom i radom imamów tak wielką rangę, że hadisys schodzą na drugi plan⁹⁴.

d) kategoria hadisów: *aḥādīṭ al-quḍsiyya* (*ḥadīṭ quḍṣī*)

Pozostaje jeszcze zwrócić uwagę na podział hadisów na *ḥadīṭ naba-wī* i *ḥadīṭ quḍṣī* (*rabbānī*, *ilāhī*). Pierwsze przypisywane są Mahometowi, natomiast drugie samemu Bogu, który komunikował się z Prorokiem. Według zdecydowanej większości autorytetów muzułmańskich *aḥādīṭ al-quḍsiyya* nie są wprost wypowiedziane przez Boga, niemniej posiadają prawie to samo znaczenie.

Hadisy z grupy *aḥādīṭ al-quḍsiyya* charakteryzują się pod względem literackim tym, że słowa Boga zapisane są w pierwszej osobie. *Aḥādīṭ al-quḍsiyya* znajdują się rozsiane w wielu zbiorach wielkich tradycjonistów. Pierwotnie więc nie stanowiły one odmiennej kategorii zbiorów, lecz jedynie swoisty rodzaj hadisów w ramach istniejących kompilacji⁹⁵. Dopiero w IX wieku hidżry Muḥammad al-Madanī (zm. 881 H./1476) zebrał *aḥādīṭ al-quḍsiyya* w *Al-Iṭḥāfāt as-Saniyya fī l-aḥādīṭ al-quḍsiyya*⁹⁶. Wiele *aḥādīṭ al-quḍsiyya* wchodzi również w skład kolekcji sufich⁹⁷, takich jak np. słynne dzieło pt. *Miškāt al-anwār* autorstwa Muḥyi ad-Dīna ibn ‘Arabiego (zm. 638 H./1240)⁹⁸.

⁹³ Por. S. M. H. Tabatabai, *Zarys nauk islamu*, dz. cyt., 80.

⁹⁴ Por. S. S. A. Rizvi, *Imāmate (The Vicegerency of the Prophet)*, Teheran 1985.

⁹⁵ Por. J. Robson, *Ḥadīth Quḍṣī*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 30.

⁹⁶ Por. Muḥammad al-Madanī, *Al-Iṭḥāfāt as-Saniyya fī l-aḥādīṭ al-quḍsiyya*, Haydarābād 1323 H./1905.

⁹⁷ Sufizm – nurt mistyczny na gruncie islamu, powstał na przełomie VII i VIII wieku na terenie Iraku. Charakterystyczną cechą sufich był dystans do rytualnych nakazów islamu. Kierunek ten opierał się na dwóch zasadach: ascezie (*zuhd*) i medytacji (*fikr*). Z nich wynikała pogarda dla spraw doczesnych. Wyższym stopniem ascetycznej postawy sufich była asceza duchowa. Spekulacje myślowe sufich, prowadzące nieraz do panteizmu, swe źródło posiadały w chrześcijaństwie oraz ascetyzmie buddyjskim i perskim. Z czasem sufizm rozwinął się w system zakonny, a niejednokrotnie przybierał skrajne formy praktyk. Sufizm pokonał opór ortodoksji i wniknął do oficjalnego islamu głównie dzięki autorytetowi teologa i filozofa Al-Gazālego. Podstawy sufizmu

Muḥammad al-Madanī w swym zbiorze *Al-Ithāfāt as-Saniyya fī l-aḥādīṭ al-qudsiyya* prezentuje 858 tradycji, które zostały podzielone na trzy grupy. Pierwszą z nich stanowią hadisys rozpoczynające się od słowa *qāla* („powiedział”). Do drugiej grupy należą tradycje zaczynające się terminem *yaqūlu* („mówi”). Wreszcie ostatnia część hadisów tego zbioru w liczbie 603 została poukładana alfabetycznie. Inny zbiór autorstwa Muḥyī ad-Dīna ibn ‘Arabiego (zm. 638 H./1240) pt. *Miškāt al-anwār* zawiera 101 *aḥādīṭ al-qudsiyya*. Z kolei u ‘Alego al-Qāri’ego (zm. 1014 H./1605) przy okazji prezentacji *aḥādīṭ al-qudsiyya* spotyka się ograniczenie *isnādu* tej kategorii hadisów do towarzyszy Proroka, czyli słyszających bezpośrednio od samego Mahometa daną treść⁹⁹.

Jednak samo sformułowanie „mówiącego bezpośrednio Boga” rodziło problem teologiczny: jeśli rzeczywiście Bóg jest przemawiającym w pierwszej osobie, to jaki status posiada to „słowo Boga” w porównaniu ze „słowem Bożym” w Koranie? Ten problem, systematycznie podnoszony przez zbieraczy tradycji, przyczynił się do rozróżnienia pomiędzy prostą inspiracją ze strony Boga (*ilhām*) towarzyszącą przy powstawaniu *aḥādīṭ al-qudsiyya* a objawieniem właściwym (*wahy, tanzīl*), bezpośrednio dyktowanym Mahometowi przez anioła Gabriela¹⁰⁰.

Uzasadnienie rozróżnienia pomiędzy *ḥadīṭ qudsī* a Koranem przybrało różnorakie formy. Al-Kirmānī (zm. 400 H./1021) stwierdził, że Koran reprezentuje słowo nie zrównane, ponieważ zostało objawione za

ugruntowali Uways ibn ‘Āmir al-Qaranī (zm. 657), ‘Āmir ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Qays (zm. 680), Ar-Rabī’ ibn Huṭaym (zm. 682), Masrūq ibn al-Aḡda’ (zm. 683), Al-Aswad ibn Yazīd an-Naḥā’ī (zm. 694), Abū Muslim ‘Abd Allāh ibn Tawb al-Ḥawlānī (zm. 682), Al-Ḥasan al-Baṣrī (zm. 728). Szerzej na temat sufizmu zob. A. Schimmel, *Mystische Dimension des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1992; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922; G.-C. Anawati, L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris 1968.

⁹⁸ Por. Ibn ‘Arabī, *Miškāt al-anwār* (*La niche des lumières. 101 saintes paroles prophétiques*), traduites de l’arabe et présentées par Muhammad Valsan, Paris [1983]. Ibn ‘Arabī należał do wyjątkowo płodnych autorów; z zestawu prac (*Fihrist al-muṣannafāt*), który sporządził przed swoją śmiercią, wynika, że napisał on 317 rozpraw. Szerzej na ten temat: U. Yahya, *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī, Étude critique*, Damas 1964.

⁹⁹ Por. J. Robson, *Ḥadīth Qudsī*, art. cyt., 30.

¹⁰⁰ Por. szerzej: *Al-Hādīṭ al-qudsiyya*, t. 1-2, Al-Qāhira 1969; W. A. Graham, *Divine Word and Prophetic World in early Islam*, Paris 1977; S. M. Zwemer, *The so-called Hadith Qudsi*, „The Moslem World” 12 (1922), 263-275; tenże, *Das sogenannte Hadith Qudsi*, „Der Islam” 13 (1923), 53-65.

pośrednictwem Gabriela, natomiast *aḥādīṭ al-qudsiyya* są możliwe do naśladowania, gdyż nie były przekazane przez anioła. Z kolei Muḥammad ‘Alī al-Fāruqī al-Ṭānawī (zm. 1158 H./1745) wyraził przekonanie, że hadisy dzielą się na dwie kategorie: prorockie (*nabawī*) i boskie (*ilāhī*), te ostatnie są określane jako *aḥādīṭ al-qudsiyya* i przekazują przez Proroka treści autoryzowane przez samego Boga Wszechmocnego. Al-Ḡalabī (data śmierci nie jest znana) precyzuje, że *aḥādīṭ al-qudsiyya* zostały zainspirowane przez Boga podczas *Mi‘rāḡ*¹⁰¹ (nocnej podróży Mahometa). Rozbudowane rozważania na ten temat daje Šihāb ad-Dīn ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī (zm. 852 H./1449). Autor stwierdził, że słowa przypisywane Bogu występują w różnych kategoriach. Pierwszym, najbardziej zacnym źródłem jest „szlachetny Koran”, który wyróżnia się tym, iż jest niezrównany, jest cudem po wszystkie czasy zawierającym wszelkie modyfikacje. Wynika z tego, że każdy, kto pozostaje w stanie wielkiej nieczystości (*ḡanāba*), nie ma prawa go recytować, ponadto Koranu nie można cytować w przybliżeniu, w parafrazach, ponieważ jest tekstem modlitwy, a według hanbalitów nie wolno nim handlować. Na drugim miejscu Al-‘Asqalānī wymienia księgi Proroka, wśród nich modlitwy i pozdrowienia, które można modyfikować i zastępować. Na trzecim miejscu wymienione są właśnie *aḥādīṭ al-qudsiyya* jako hadisy będące słowem Boga, ponieważ Stwórca mówi w pierwszej osobie. Jednak *aḥādīṭ al-qudsiyya* mogą być w jakiejś mierze przypisywane

¹⁰¹ Termin *mi‘rāḡ* oznacza nocną podróż niebiańską Proroka. Tradycja muzułmańska rozbudowała koraniczną wzmiankę: „Chwała temu, który przeniósł swojego sługę nocą z meczetu świętego do meczetu dalekiego, którego otoczenie pobłogosławiliśmy, aby mu pokazać niektóre nasze znaki” (XVII, 1). Muzułmańskie opisy tego wydarzenia przepelnione są wręcz legendarnymi elementami; m.in. mówią one o rumaku, na którym podróżował sam Prorok, o spotkaniu w niebie Mahometa z innymi prorokami, a nawet z samym Bogiem, u którego wyjednał tylko 5 modlitw dziennie dla muzułmanów (w miejsce 50, jak sobie życzył Bóg). W ciągu wieków szeroko dyskutowano w teologii muzułmańskiej temat, czy tę podróż należy traktować jako wydarzenie realne, czy też jako wizję. Szyici przywiązują dużą wagę do tego wydarzenia. W ich tradycji połączono relacje o podróży niebiańskiej Proroka z wersami Koranu LIII, 8-9: „następnie zbliżył się i pozostał w zawieszeniu, w odległości dwóch łuków lub jeszcze bliżej”. Na tej podstawie teologia szyicka przedstawia Mahometa unoszącego się w niebie w odległości dwóch strzał od Boga. Dla muzułmańskich mistyków wniebowstąpienie Mahometa jest dowodem na wniebowstąpienie duszy. Por. H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1983, 364-366; A. T. Khoury, *Himmelreise Muhammads*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 361-363; E. Dermenghem, *Mahomet et la tradition islamique*, dz. cyt., 114-126.

również Mahometowi, ponieważ on je interpretował za zgodą Boga. A więc nie jest to status Koranu, który czytany przez muzułmanów poprzedzany jest słowami: „Bóg Najwyższy powiedział...”. W przypadku *ḥadīṭ qudsī* mówi się inną formułę: „Poślaniec Boga powiedział, przekazując słowa Boga...”. Na dalszym miejscu znajdują się pozostałe hadisys z sunny Proroka¹⁰².

Aḥādīṭ al-qudsiyya stanowią specyficzną i wyjątkową warstwę tradycji Mahometa. Uderzające jest, że w tych utworach występują najczęściej ze wszystkich hadisów treści ewangeliczne włożone w usta samego Boga przemawiającego do Mahometa¹⁰³. Można zaryzykować twierdzenie, że w tych utworach najwyraźniej dostrzec można wpływ chrześcijaństwa na islam.

e) klasyfikacja i charakterystyka zbiorów hadisów

Klasyczne zbiory tradycji muzułmańskiej prezentują hadisys w różny sposób. Poszczególne zbieracze hadisów kładli nacisk na odmienne aspekty: treść, przekazicieli czy układ alfabetyczny. Zwykło wyróżniać się kilkanaście kategorii zbiorów hadisów: *ṣaḥīfa*, *risālah* lub *kitāb*, *ḡuz*, *arbaʿūn*, *muʿḡam*, *amālī*, *aṭrāf*, *ḡāmiʿ*, *sunan*, *muṣannaf*, *musnad*, *mustadrak* i *mustaḥḡaḡ*¹⁰⁴.

Ṣaḥīfa, nazwa pierwszego typu zbiorów, etymologicznie nawiązuje do „strony”, „kartki”, zaś w czasach notowania hadisów termin ten oznaczał „książeczkę”. Z zachowanych źródeł wynika, że gromadzący i studiujący hadisys tworzyli zbiory o synonimicznych nazwach *ṣaḥīfa*, *nusḡah*, *kitāb* i *risālah*. Z czasem *ṣaḥīfa* oznaczał specjalny zbiór hadisów zawierający od 100 do 1 tys. hadisów na szczególnie ważne – zdaniem autora – tematy. Do najbardziej znanych należą *Aṣ-Ṣaḥīfaḥ aṣ-Ṣādikah* autorstwa ʿAmra ibn al-ʿĀṣa (zm. 63 H./682), który to pisarz znał język syryjski i hebrajski, oraz *Aṣ-Ṣaḥīfa as-Ṣaḥīḡa* pióra

¹⁰² Prezentacja w oparciu o teksty źródłowe zamieszczone w M. Farina, E. Renaud, *Introduction au ḥadīṭ*, art. cyt., 131-139. Więcej informacji na temat *ḥadīṭ qudsī* dają: W. A. Graham, *Divine Word and prophetic Word in early Islam. A Reconsideration of the Sources, with special Reference to the divine saying or ḥadīṭ qudsī*, The Hague-Paris 1977; S. Noja, *Il ḥadīṭ qudsī*, „Islām. Storia e civiltà” 4 (1985), 221-225.

¹⁰³ Por. J. Robson, *Ḥadīṭ Qudsī*, art. cyt., 30.

¹⁰⁴ Por. J. Shaukat, *Classification of Ḥadīṭ Literature*, art. cyt., 357-375; J. Robson, *Tradition. Investigation and Classification*, „The Muslim World” 41 (1951), 98-112.

Hammāma ibn Munabbih (zm. 101 H./719) bazującego na przekazach Abū Hurayry (zm. 59 H./679).

Inną kategorię zbiorów hadisów stanowią *risālah* lub *kitāb*, które zajmowały się gromadzeniem tradycji na określony temat. Najstarszym dziełem tego rodzaju jest *Kitāb al-Farā'id*¹⁰⁵, które sporządził Zayd ibn Tābit (zm. 45/665) – sekretarz Mahometa znający język hebrajski. W tym duchu powstał również *risālah* Aš-Ša'biego (zm. 103 H./721) na temat rozwodów (*talāq*). W późniejszym okresie powstawało wiele jednotematycznych *risālah* lub *kitāb*.

Ġuz' (liczba mnoga *aġzā'*) dosłownie oznacza „część”, „porcję”, lecz w kontekście wieloczęściowych zapisów tradycji Mahometa posiada znaczenie „tom dzieła”. Jest to zbiór opierający się na autorytecie jednego autora, którym jest bądź towarzysz Proroka, bądź jakiś późniejszy zbieracz tradycji. Termin *ġuz'* stosowany jest również do oznaczenia kolekcji tematycznych. Trudno określić precyzyjnie długość *ġuz'u*. Według *Kitāb al-Fitan* autorstwa Nu'ayma ibn Hammāda jest to czwarty tom jego *Musnadu*. Z kolei Ibn Rāhawayh (zm. 238 H./852) określa wielkość *ġuz'u* na 30-40 kart. Te „częściowe” zbiory hadisów (*ġuz'*) prezentują jakieś wybrane hadisy pod kątem rangi przekazicieli. Są to przede wszystkim tradycje pochodzące od wybitnych osób, takich jak towarzysze Proroka (np. zbiór Yūsufa ibn Ya'qūba al-Azraqiego zm. 329 H./940), spośród których wielkim autorytetem cieszą się hadisy Abū Bakra (*ġuz' Abū Bakr*). Ponadto spotyka się zbiory koncentrujące się na jednym temacie, np. modlitwy itp. Z innych zbiorów kategorii *ġuz* należy wymienić dzieła Abū Burdaha at-Tābi'ego, 'Abd ar-Raḥmāna ibn 'Awfa (zm. 95 H./714) i Ayyūba as-Saḥtiyāniego (zm. 131 H./748)¹⁰⁶.

Oryginalną formą zbiorów hadisów są *arba'ūn*. Jak sama nazwa wskazuje, są to kolekcje czterdziestu tradycji, zazwyczaj odnoszących się do różnych tematów, które interesowały danego zbieracza. Pośród tych „częściowych” zbiorów hadisów wielką popularnością wśród muzułmanów cieszy się zbiór zwany *Czterdziestoma hadisami* (*Al-arba'ūn*) wyboru An-Nawawiego (zm. 676 H./1277)¹⁰⁷. Maniera „czter-

¹⁰⁵ Por. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, dz. cyt., t. 1, 396, 401-402.

¹⁰⁶ Por. J. Shaukat, *Classification of Hadith Literature*, art. cyt., 359.

¹⁰⁷ Por. *Une herméneutique de la tradition islamique. Le commentaire des Arba'ūn al-Nawawīya de Muḥyi al-Dīn Yaḥya al-Nawawī* (m. 676/1277), introd., texte de arabe, trad.,

dziestu hadisów” stała się modna w świecie islamskim. Jej zwolennikami byli np. Ibn al-Mubārak (zm. 181 H./797), An-Nīšāpūrī (zm. 234 H./849), Aṭ-Ṭusī (zm. 242 H./856) oraz At-Tirmidī (zm. 279 H./892).

W islamie pojawiły się również zbiory *mu‘āḡam*, w których autorzy klasyfikowali bogaty materiał tradycji w oparciu o porządek alfabetyczny lub chronologiczny nazwisk przekazicieli hadisów (*ṣuyūḥ*), uwzględniając również kraje i plemiona, w których zebrano informacje. W tym duchu Aṭ-Ṭabarānī zredagował trzy zbiory hadisów. Metoda ta stała się popularna szczególnie od II wieku hidżry (np. u Ḥammāda ibn Salamaha, zm. 167 H./784).

Najprawdopodobniej z okresu wczesnoislamskiego pochodzi kategoria zbiorów tradycji Mahometa zwana *amālī* (liczba pojedyncza *imlā’*). Sam termin *imlā’* oznacza dosłownie „dyktowanie”. Jednak w *‘ilm al-ḥadīth* (nauce o tradycji) *amālī* oznaczają specjalny typ kolekcji hadisów. Są to zapisy tradycji dokonane przez ucznia, który słyszał recytację swego mistrza różnych hadisów Proroka (*maḡālis al-‘ilm*). Jedną z najwcześniejszych kolekcji tego typu jest dzieło egipskiego uczzonego Layṭa ibn Sa‘da (zm. 175 H./791). Innymi *amālī* są dzieła ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ābīego (zm. 211 H./827), An-Nasā’īego (zm. 303 H./915) i Aṣ-Ṣaybānīego (zm. 189 H./805)¹⁰⁸.

Kolekcje hadisów zwane *aṭrāf* (liczba pojedyncza *ṭaraf*) oznaczają zbiory zawierające część tradycji (*ṭaraf* etymologicznie nawiązuje do „części”). W trzeciej ćwierci I wieku hidżry pojawiła się nowa technika zapisu tradycji Proroka zwana *aṭrāf*, która poprzez kopiowanie części hadisów miała ułatwiać ich zapamiętywanie. Pierwszym, który zastosował tę metodę był Ibn Sīrīn (zm. 110 H./728). Czytał on tradycje zgromadzone przez ‘Abīdaha ibn ‘Amra as-Salmānīego (zm. 72 H./691). Następnie Awf ibn Abī Ḡamīlah al-‘Abd (zm. 146 H./763) zanotował, że *aṭrāf* w księgach Ḥasana al-Baṣrīego został przejęty przez Yaḥyę ibn Sa‘īda al-Qaṭṭāna (zm. 178 H./813). Później *aṭrāfa* mieli Ibn Abī Naḡīḥ (zm. 131 H./749), Yaḥyā ibn Sa‘īd i ‘Alī ibn Madīn od Ḥammāda ibn

notes et index du vocabulaire par L. Pouzet, Beyrouth 1982; An-Nawawī, *Les quarante hadiths. Les traditions du prophète*, trad. de l’arabe et annotés par M. Tahar avec la collaboration de P. Lory, Paris 1980; An-Nawawī, *Vierzig Hadīte*, aus dem Arabischen von A. von Denffer, Leicester 1979; *Forty Hadith Qudsi*, Beirut 1981; S. Bono, *I quaranta Hadith di an-Nawawī. Una edizione italiana*, „Islām. Storia e civiltà” 2 (1983), 115-119.

¹⁰⁸ Por. J. Shaukat, *Classification of Hadith Literature*, art. cyt., 360.

Salamaha. Yazīd ibn Zuray‘ (zm. 182 H./797) oraz Ibn ‘Ulayyah (zm. 198 H./814) odnotowali *atrāf* Hišāma ibn Ḥassāna (zm. 148 H./764). Praktyka ta przybrała wielkie rozmiary. Technika *atrāf* stała się motywem tworzenia indeksów i konkordancji hadisów. Kompilatorzy zbiorów typu *atrāf* nie byli związani z przedmiotem tradycji jak twórcy *muṣannaf*, ani też z przekazicielami hadisów, jak w przypadku *musnadu*.

Ġāmi stanowią rozdział zbiorów typu *muṣannaf*, które kompilowane były według następującego klucza tematycznego:

- wiara, dogmat (*al-‘aqā‘id*)
- prawo (*al-aḥkām* lub *sunan*)
- pobożność i mistycyzm (*ar-ruqā‘ wa ‘l-zuhd*)
- etykieta, *savoir vivre* (*ādāb at-ṭa‘ām wa ‘l-ṣarāb wa ‘ssiyar*)
- egzegeza Koranu (*tafsīr al-Qur‘ān*)
- próby wiary (*al-fitan*)
- zalety i wady (*al-manāqib wa ‘l-ma‘ātib*).

Zbiory typu *ġāmi* były bardzo popularne. Tworzyli je m.in. Ibn Ġurayġ (zm. 150 H./767), Sunayd (zm. 226 H./841), Ma‘mar ibn Rāšid aṣ-Ṣan‘ānī (zm. 153 H./770), Sufyān at-Tawrī (zm. 161 H./778), ‘Alī ibn Mušīr (zm. 189 H./805), Ḥammād ibn Salamah (zm. 167 H./784), ‘Abd Allāh ibn Wahab (zm. 197 H./812). Usystematyzowane *ġāmi* przekazują najwięksi tradycjoniści islamu: Al-Buḥārī (zm. 870), Al-Muslim (zm. 875), At-Tirmidī (zm. 892) i An-Nasā‘ī (zm. 915).

Zbiory typu *sunan*, które pojawiły się już w II wieku hidżry, podzielone są według schematu znaczeniowego. Najstarszy *sunan* przypisuje się Al-Makḥūlowi (zm. 116 H./734), który jako jeden z pierwszych przysięgał wierność kalifowi ‘Umarowi II. Wielu autorów (zaliczanych do *aṣḥāb al-aṣnāf*) pisało swe *Kitāb as-Sunan*, m.in. Al-Awzā‘ī ‘Abd ar-Raḥmān ibn ‘Amr (zm. 157 H./774), Muḥammad ibn ‘Abd ar-Raḥmān Abd Abī Dī‘b (zm. 159 H./776), Zā‘idah ibn Qudāmah (zm. 163 H./780), Hišām ibn Bašīr (zm. 183 H./799), Yaḥyā ibn Zakariyyā ibn Zā‘idah (zm. 183 H./799), Mu‘āfā ibn Ibrāhīm Abū Mas‘ūd al-Azdī (zm. 185 H./801), Muḥammad ibn Fuḍayl (zm. 195 H./811), Abū Qurra Mūsā ibn Tāriq az-Zabīdī (zm. 203 H./823), Sa‘id ibn Mansūr (zm. 227 H./842), Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Šabbāḥ ad-Dūlābī (zm. 227 H./842)¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Por. J. Shaukat, *Classification of Hadith Literature*, art. cyt., 360-361.

Pewna część zbiorów, zwana *muṣannaf*, posiada charakter traktatów. *Muṣannaf* jest kolekcją hadisów uporządkowaną w częściach (*ḡuzʿ*) i dziełem, które koncentruje się bardziej na zawartości (treści) tradycji niż na samym procesie przekazu¹¹⁰. Zbiory te należą do najstarszych tradycji muzułmańskich, których powstanie sięga okresu od roku 650 do 675 według rachuby chrześcijańskiej¹¹¹. Są one podzielone na rozdziały (*kitāb*), których tytuły wskazują na problematykę danego traktatu, a wewnątrz każdego rozdziału znajdują się hadisy nawiązujące do wiodącego tematu jednostki. Czasem ten sam tekst jest powtarzany kilkakrotnie. Ta koncepcja prezentacji hadisów opiera się na ukazywaniu wielu różnych wersji włącznie ze sprzecznościami, które podawane są czytającemu. Takie zbiory zawierające rozdziały z wieloma hadisami zwykło określać się *ḡāmi* (zbiór podstawowy). Ten typ reprezentują zbiory hadisów Al-Buḥāriego (zm. 256 H./870) i Al-Muslima (zm. 261 H./875). Do zbiorów typu *muṣannaf* zalicza się m.in. zbiory Saʿida ibn Abī ʿArūbaha, Zāʿidaha ibn Qudāmaha (zm. 163 H./780), Muʿāwiya ibn ʿAmr al-Azdī (214 H./828), Hammāda ibn Salamaha (zm. 167 H./783), Abū Ismāʿīla ibn ʿAyyāša (zm. 181 H./797), Wakīʿego ibn al-Ġarrāḥa (zm. 197 H./812), ʿAbbāsa ibn Warrāqā (zm. 233 H./847) i Sufyāna ibn ʿUyaynaha (zm. 198 H./813)¹¹².

Reprezentatywną cechą zbiorów tradycji typu *musnad* (liczba mnoga *masānīd* lub *masānid*) jest silne akcentowanie *isnādu*. W tym przypadku hadisy są klasyfikowane według ich pierwszych przekazicieli, towarzyszy Proroka. Wydaje się, że ten rodzaj kompozycji zbiorów hadisów jest charakterystyczny dla końca II wieku ery muzułmańskiej, czyli początku IX wieku po Chr. Twórcy zbiorów *masānid*, określani honorowym tytułem *al-musnidī*, podejmowali się zadania przekazu wszystkich tradycji Mahometa bez względu na treść hadisów. Układ *musnadu* był całkowicie oparty na autorytecie konkretnego towarzysza Proroka, czasem na ostatnim nazwisku z łańcucha przekazicieli (*isnād*). Źródła przekazują, że ta metoda kompilowania zbiorów tradycji bez akcentowania treści była bardzo popularna. Do rodzaju *musnad* zaliczają się przede wszystkim zbiory autorów takich, jak Aṭ-Ṭayālīsī (zm. 203 H./818) i Ibn Ḥanbal (zm. 241

¹¹⁰ Por. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1889, t. 2, 214.

¹¹¹ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 23.

¹¹² Por. J. Shaukat, *Classification of Hadith Literature*, art. cyt., 363-364.

H./855), który zgromadził około 30 tys. tradycji, przy czym około 700 przypisał towarzyszom Proroka.

Inni autorzy próbowali poszerzyć rozmiary dawnych zbiorów, tworząc nowe zwane *mustadrak*, w których zgromadzili nowe hadisy nie figurujące w najstarszych źródłach. Np. Hākim an-Naysābūrī (zm. 405 H./1014) zredagował dzieło pt. *Mustadrak 'alā ṣ-ṣaḥīḥayn*, aby skompletować zbiory Al-Buḥārīego (zm. 256 H./870) i Al-Muslima (zm. 261 H./875).

Spotyka się też zbiory określane mianem *mustaḥrağ*, w których autor próbuje dodać nowe elementy do łańcucha przekazicieli tekstem znajdującym się w dawnych księgach hadisów. W ten sposób Abū 'Awāna (zm. 316 H./928) stworzył *mustaḥrağ* na podstawie zbioru Al-Muslima.

Trudno precyzyjnie ustalić, które ze zbiorów hadisów pojawiły się jako pierwsze. Można przyjąć, że kolekcje tradycji, takie jak *ṣaḥīfa*, *risālah* lub *kitāb* i *ğuz* pojawiły się najwcześniej. Były one jednak bardziej antologiami hadisów niż kompletnymi zbiorami, czy rozprawami naukowymi w sensie późniejszych kompilacji tradycji Proroka. Zbiory *mu'ğam* pojawiły się pod koniec I wieku hidżry, *arba'ūn* do połowy II wieku hidżry, podobnie zresztą jak kategorie *amālī* i *atrāf*. Niemożliwe jest też rozstrzygnąć, która kategoria spośród dwóch klasycznych zbiorów hadisów, tzn. *muṣannaf* czy *musnad*, była wcześniejsza. Biorąc pod uwagę kolekcje hadisów Zayda ibn Tābita i Aṣ-Ša'bīego można by ryzykować tezę, że zbiory *muṣannaf* pojawiły się wcześniej. Jednak gdyby uwzględnić *ṣuḥuf* towarzyszy Mahometa, którzy zbierali materiał od samego Proroka lub jego najbliższych przyjaciół bez względu na zawartość treściową, wówczas należałoby uznać kompilacje typu *musnad* za najstarsze.

Twórcy dwóch podstawowych rodzajów zbiorów hadisów kładli nacisk na odmienne aspekty. Autorzy kolekcji tradycji typu *muṣannaf* włożyli więcej wysiłku w klasyfikację i weryfikację materiału hadisów. Natomiast celem głównym zbiorów typu *musnad* było uwzględnienie w jednym miejscu wszystkich tradycji Proroka, przekazanych przez *ṣaḥābī* bez względu na jakość tego materiału¹¹³. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że zbiory typu *muṣannaf*, w których dbano o krytykę treści, gwarantują większą autentyczność przekazu. Tymczasem nie zawsze

¹¹³ Por. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 214.

tak bywało. Kolekcje *musnad*, łączące razem wiarygodne i nieprawdopodobne tradycje, nie zawsze są wyrazem braku krytycyzmu, lecz świadczą o wierności przekazu, który wyposażano w odpowiedni *isnād*. Tak prezentowany materiał tradycji staje się niejako wezwaniem dla późniejszego badacza, aby odróżniać to, co historyczne od fantazji. Zasadność stosowania metody *musnad* (*aḥādīṭ musnada*) znajduje potwierdzenie u Aṭ-Ṭabarīego w jego historycznym dziele *Tārīḥ ar-rusul wa al-Mulūk*, w którym stwierdza, że dane w jego kronice są dostatecznie potwierdzone przez starsze pokolenia, tak że w trosce o prawdę czuje się zobowiązany do ich dalszego przekazania¹¹⁴. Oczywiście twórcy *masanīd* zebrali również i takie tradycje, które były naznaczone błędami ludzkiej pamięci. Przekazywali je jednak dalej tylko dlatego, że poczuli się do wiernego zachowania tradycji z jej wszystkimi usterkami, powierzając krytyczną ocenę przyszłym pokoleniom.

Muhaddisowie starali się na wszelkie możliwe sposoby chronić teologię muzułmańską przed fałszywymi źródłami. Wszystkie jednak ich szczegółowe metody, klasyfikacje i analizy nie były w stanie wyeliminować powszechnie znanych faktów historycznych. Uczni islamscy nie dysponowali bowiem tak specjalistycznym aparatem krytycznym, jaki dostępny jest współczesnym naukowcom. Ale stworzona przez autorytety islamskie teoria przekazu była przydatna dla rozwoju ówczesnego społeczeństwa muzułmańskiego. Zatem trudno podchodzić do zagadnienia hadisów z punktu widzenia „zamierzonego fałszerstwa”. Nie ulega jednak wątpliwości, że w świetle współczesnych krytycznych badań historycznych trudno przyjąć bezwzględną autentyczność hadisów; są one raczej mieszaniną autentycznej tradycji Mahometa i różnych dodatków późniejszych epok.

3. Hadisy jako źródło islamu w szkołach teologicznych i prawniczych

Szczegółowe omawianie muzułmańskich szkół teologicznych i prawniczych jest przedsięwzięciem nadającym się na obszerne opracowanie, a w tym punkcie rozważania mają na celu ukazanie znaczenia hadisów

¹¹⁴ Por. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ ar-rasūl wa al-Mulūk*, dz. cyt., t. 1, 6-7.

w najważniejszych nurtach myśli muzułmańskiej. Równocześnie zwraca się uwagę na ewolucję statusu sunny jako źródła konstytutywnego islamu.

Podejmując to zadanie napotyka się pewną niedogodność: zasadniczy podział islamu na kierunki charydżycki, sunnicki i szyicki nakłada się czasem na różne szkoły myśli teologicznej¹¹⁵. Mimo to niektórzy współcześni orientaliści w swych analizach teologii muzułmańskiej zwykli omawiać niezależnie najpierw trzy zasadnicze orientacje islamu, a następnie różne kierunki myśli teologicznej i teologiczno-prawniczej¹¹⁶. Sprzyja to lepszemu ukazaniu różnic i problemów natury teoretyczno-metodologicznej. Przyjmując taką metodę, po omówieniu hadisów sunnickich i szyickich w poprzednich punktach konsekwentnie należy zaprezentować poglądy na temat sunny najpierw w kierunkach teologicznych (podpunkt A) a następnie w klasycznych szkołach teologiczno-prawniczych islamu (podpunkt B).

A. Kierunki teologiczne

Na gruncie islamu teologię typu racjonalnego określano mianem *kalām* lub *‘ilm al-kalām*. Teologia ta ostatecznie narodziła się w VIII wieku, ale jej podwaliny budowano już w pierwszych dziesięcioleciach hidżry, w okresie powstawania sekt opozycyjnych w stosunku do ortodoksyjnego islamu. Złoty wiek teologii islamskiej przypadał na okres zmagania mutazylitów z przedstawicielami tradycyjnego *kalāmu*. Ciekawe, że zwalczający mutazylitów teologowie scholastyki islamskiej (*mutakallimūn*) zapożyczyli od swych przeciwników dialektyczny sposób dowodzenia podstawowych prawd islamu¹¹⁷.

Bogactwo koncepcji teologicznych we wczesnym islamie nie pozwalała na sprowadzenie ich do teorii wypracowanych przez *mutakallimūn*. Oprócz ortodoksyjnych pojawiły się bowiem liczne heterodoksyj-

¹¹⁵ Por. T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994.

¹¹⁶ Por. G. Rizzi, *Cristianismo e Islam alle soglie del duemila*, Milano 1995, 219-224.

¹¹⁷ Por. R. M. Frank, *The Kalām, an Art of Contradictionmaking or theological Science? Some remarks on the Question*, „Journal of Asiatic and Oriental Society” 88 (1968), 295-309; L. Gardet, *De quelques questions posées par l'étude du 'Ilm Al-Kalām*, „Studia Islamica” 32 (1970), 129-142; D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, London 1903.

ne kierunki, które wpływały na kształt dziedzictwa islamu¹¹⁸. Jednak działały one w okresie niewykształconej sunny, dlatego przyswojenie tradycji Proroka w tych szkołach było inne niż w naznaczonych działalnością Aš-Šāfi'iego szkołach teologiczno-prawniczych. Istniały trzy najważniejsze, różniące się między sobą, typowo teologiczne szkoły: murdżyzm (litera a), kadaryzm (litera b) i mutazylizm (litera c).

a) murdżyzm

Murdżyzm powstał w I wieku hidżry (VII wiek), przetrwał około dwustu lat, następnie został wchłonięty przez mutazylizm. Kierunek ten narodził się w wyniku sporu o kalifa 'Utmāna (644-656) i jego postępowanie. Władca ten był bowiem człowiekiem pobożnym ale niezdecydowanym i stał się szybko po objęciu władzy bezwolnym przedstawicielem swego ambitnego rodu. Murdżyzm w swym pierwotnym kształcie powstał w Kufie jako nurt polityczny dystansujący się od osądów w sprawach, które należały do przeszłości. Do wykrystalizowania się takiej koncepcji przyczyniły się radykalne postawy niektórych muzułmanów w okresie kształtowania się urzędu kalifa. Teologiczna doktryna murdżytów była opozycją do wszelkich ekstremalnych postaw i głosiła, że popełniony przez muzułmanina grzech nie może być powodem wyklęcia go z ummy i uznania za niewiernego, jeśli nie wyparł się swej religii. Ostateczny osąd człowieka musi zostać „odroczony”, co oznacza termin *irğā'* – stąd zwolenników tego kierunku nazywano *murğī'a*. Wielka tolerancja – a raczej pobłażliwość w sprawach etycznych – powodowała polityczną bierność murdżytów. Pierwszym i zarazem klasycznym tekstem murdżyzmu jest *Kitāb al-irğā'*, czyli *Księga o powstrzymywaniu sądu* autorstwa Al-Ḥasana ibn Muḥammada (VII w.). Z czasem zwolennicy tych poglądów rozpadli się na różne ugrupowania, co ostatecznie doprowadziło do zaniku tego ruchu w IX wieku. Ogólne zasady murdżyckiej doktryny zachowały się w naukach hanafickiej szkoły prawnej¹¹⁹.

¹¹⁸ Por. H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die Extreme Schia und die Alawiten*, Zürich 1982.

¹¹⁹ Por. i szerzej zob. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, według indeksu – *Murdschi'a*; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 171-176; A. J. Wensinck, *Al-Murdji'a*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, hrsg. von A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, 543-544; tenże, *Al-Murdji'a*, [w:] *Enzy-*

Murdzyici mieli dystans do tradycji, świadczy o tym głoszona przez nich teoria powstrzymywania się przed wydawaniem opinii na temat wydarzeń dawno minionych i politycznych. Pierwotna koncepcja *irğā'* wypracowana przez murdżyitów opierała się raczej na Koranie, ściślej na fragmencie o Mojżesz (Mūsā z L, 21).

b) kadaryzm

Kadaryzm jako prąd teologiczny pojawił się w VIII wieku, a zaniknął w wieku IX. Prekursorem tego ruchu był Ma'bada al-Guhānī (początek VIII wieku), o którym zachowały się jedynie szczątkowe informacje. Kadaryci byli pierwszymi teologami, którzy wypracowali muzułmańską koncepcję wolnej woli człowieka. Te odważne, mające ważne konsekwencje polityczne poglądy uwikłały ich w liczne polemiki z przeciwnikami już w pierwszym wieku islamu¹²⁰.

Genezy idei należy dopatrywać się we wczesnoislamskich kontrowersjach politycznych. Tajemniczy Ğaylān ad-Dimašqī działający na początku VIII wieku wygłosił bluźnierczą wręcz tezę, że kalifat nie jest darem Boga (*rizaq Allāh*), ale ludzie dzięki własnym zasługom i pomysłowości osiągają wysokie urzędy. Zamordowanie Ğaylāna ad-Dimašqīego na rozkaz rozgniewanego kalifa nie положиło bynajmniej kresu tej teorii, która znalazła swych epigonów np. w osobie Al-Maḥlūla (zm. 731). Posiew ich myśli wydał owoce w postaci długich sporów o naturę władzy kalifa. Ostatecznie powstała teoria o zależności władców od ich własnej woli i odpowiedzialności za uczynki. Stąd powstała też idea konieczności usunięcia niesprawiedliwego władcy.

klopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 3, 793-794; W. Madelung, *Murdji'a*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 7, Leiden 1993, 605-607; tenże, *The early Murji'a Khurāsān and Transoxania and the Spread of Hanafism*, „Der Islam” 59 (1982), 32-39; J. Schacht, *An early Murci'ite treatise: the Kitāb al-Ālim wa-l-Muta'allim*, „Oriens” 17 (1964), 96-117; J. von Ess, *Theologie...*, dz. cyt., 152-171; M. Talbi, *Al-Irğā' ou de la théologie du salut à Kairouan au III^e/IX^e siècle*, [w:] *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 15. bis 22. August 1974*, hrsg. von A. Dietrich, Göttingen 1976, 348-363; M. Cook, *Early Muslim dogma*, Cambridge 1981, 23-47; 68-88.

¹²⁰ Por. J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie: zwei antiqadaritische Traktate aus dem 1. Jahrhundert der Hiğra*, Wiesbaden 1977.

Nie wchodząc w różne zawiłości idei kadaryckich, należy zwrócić uwagę na idee teologiczne najstarszego tekstu kadaryckiego *Ar-risāla fī al-qadar*, czyli *Księgi o przeznaczeniu* autorstwa Ḥasana al-Baṣrīego (zm. 728). Księga ta napisana pomiędzy rokiem 694 a 699 skierowana jest do kalifa ‘Abd al-Malika. Autor przedstawił w niej tzw. asymetryczną koncepcję *qadaru*. Ḥasan al-Baṣrī uważał, że Bóg określa z góry wszystkie rzeczywistości dotyczące człowieka: śmierć, majątek, nieszczęścia, dobre uczynki itd. Za grzechy odpowiedzialny jest sam człowiek lub szatan, człowiek natomiast ma wybór pomiędzy dobrem a złem. *Qadar* – „przeznaczenie” – nie był więc do końca określany przez Boga. Kadaryzm przybrał wiele postaci, a sami teologowie tego kierunku przyjmowali różne formy działalności: w Syrii na arenie politycznej, a w Basrze jako teologowie¹²¹.

Kadaryzm narodził się na gruncie kontrowersyjnych poglądów na temat wolności i przeznaczenia człowieka. Koran nie wyjaśnia jednoznacznie tej kwestii, ponieważ Mahomet, który na początku swej działalności uznawał naukę o wolnej woli, pod koniec życia skłaniał się ku fatalizmowi¹²². Kadarycy opierali się więc po części na Koranie

¹²¹ Por. i szerzej zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 186-189; D. B. Macdonald, *Qadariya*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, hrsg. von A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, 247; tenże, *Qadariya*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 2, 648.

¹²² Nauka Koranu na ten temat jest ambiwalentna. Sam termin „przeznaczenie” wyrażany jest w Koranie słowami zbudowanymi na rdzeniu *q-d-r*, którego pierwszym znaczeniem jest „miarą”, „ilość”. Czasownik *qadara* oznacza „dawać dobrą miarę”, „sprawować władzę”, „czynić sprawiedliwość”. Bezwzględna moc Stwórcy w chwili narodzin człowieka ustala raz na zawsze przeznaczenie człowieka. Fatalizm ten ilustruje wiele koranicznych fragmentów, np. „Stworzyliśmy dla Gehenny wielu, spośród dzinnów i ludzi” (VII, 179), „Lecz kogo Bóg sprowadzi z drogi, ten nie będzie miał żadnego przewodnika” (XXXIX, 36), „I nie zdarzy się żadnej duszy uwierzyć, jak tylko za zezwoleniem Boga” (X, 100). Nic nie może stać się wbrew temu, co jest zapisane w Bożej „Księdze” (XXXV, 11; LVII, 22 por. też: VIII, 57; XVIII, 57; XXX, 52; XXXVI, 8). W tym kontekście szatan jest wykonawcą Boskiego planu. Fragmenty koraniczne zawierające skrajną postać predestynacji sprawiały wiele kłopotu islamskim teologom. Al-Aṣṣ‘ari i jego szkoła próbowali wyjaśnić fatalistyczne zapisy Koranu i ustalić związek pomiędzy predestynacją a odpłatą wieczną za czyny człowieka. Wypracowano teorię, w myśl której Bóg stworzył różne „akty” (czyny), ale również możliwość wolnego wyboru dla ludzi, którzy mogą wybierać różne czyny. W tej teorii jest ograniczone miejsce na wolną wolę i odpowiedzialność.

i własnych dedukcjach, ale i tradycja zaczynała odgrywać u nich pewną rolę. Wspomniany Hasan al-Baṣrī recytował już pierwsze, co prawda bez łańcucha przekazicieli (*isnād*), hadisy.

c) mutazyлизм

Mutazyлизм był podstawowym kierunkiem muzułmańskiej teologii spekulatywnej (*kalāmu*). Był on reakcją na skrajne ujęcia teologii murdżyitów i kadarytów. Największą zasługą mutazylitów było wprowadzenie do teologii islamskiej greckiego racjonalizmu filozoficznego¹²³. Etymologicznie nazwa mutazyлизм wywodzi się od pojęcia *i'tizāl*, czyli

Z drugiej strony są inne fragmenty koraniczne mówiące o próbie, jakiej poddaje się człowieka przez wystawianie go na pokusy szatana. Ci, którzy ulegną diabłu, zasługują na potępienie. Próbę tę określa się w Koranie jako *fitna* – terminem pochodzącym od *fatana* („wystawiać na próbę”). *Fitna* posiada w języku arabskim i Koranie wiele odcieni znaczeniowych: „pokusa”, „próba”, „kara”, „nieszczęście” itd.

Debata pośród orientalistów na temat, czy Koran zawiera fatalizm, jest ciągle otwarta. Istnieją teorie (np. P. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1929, 44nn), iż w Koranie występuje skrajna postać nauki o przeznaczeniu, czy też niedawno wysunięte stwierdzenie w *Leksykonie religii od A do Ż*, że islam posiada najbardziej konsekwentną naukę o predestynacji (*Predestynacja*, [w:] *Leksykon religii od A do Ż*, Warszawa 1994, 291). Według innych Koran nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: wolność czy przeznaczenie? Wydaje się, iż w świętej księdze islamu nie istnieje uzgodniona nauka na temat predestynacji; oprócz fatalistycznych stwierdzeń posiadamy fragmenty odwołujące się do wolnej woli człowieka. Na temat skomplikowanej nauki o predestynacji w powiązaniu z zagadnieniem wolnej woli oraz nauką o dobru i złu moralnym zob. K. Kościelniak, *Al-qiyāma – zmartwychwstanie w nauce islamu*, „Resovia Sacra” 6 (1999), 96-99; D. Gimaret, *Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments*, „Studia Islamica” 40 (1974), 5-73; 41 (1975), 63-92; H. Stieglecker, *Die islamische Lehre vom Guten und Bösen*, „Orientalia. Nova series” (1935) 239-245; M. W. Ahmad, *Free will and fatalism in Islam*, „Islamic Culture” 16 (1942), 37-46; W. Thomson, *Free will and predestination in early Islam*, „The Muslim World” 40 (1950), 207-216; 276-287; T. Nagel, *Der Koran, Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1983, 263-264. D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris 1958, 647-659; G. Endreß, *Der Islam, Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1991, 59, 66; Al-Asa'ri, *Maqalat al-Islamiyin wa-ikhtilaf al-musallin (Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam)*, hrsg. von H. Ritter, Istanbul 1929, 290-293; K. A. Hamid, *The Conception of Man in Islam*, „Islamic Culture” 19 (1945), 153-166; F. Ulrich, *Die Vorherbestimmungslehre in Islam und Christentum*, Gütersloh 1912, 67, 71; E. Diez, *Glaube und Welt des Islam*, Stuttgart 1941, 54.

¹²³ Por. S. Horowitz, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām*, Breslau 1909; G. F. Hourani, *Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite ethical Rationalism*, „International Journal of Middle East Studies” 7 (1976), 59-87.

„trzymania się z dala” od politycznych rozgrywek różnych stronnictw muzułmańskich. W rzeczywistości mutazyлизм wywodził się w pewnym sensie z kadaryzmu, co ujawnia się w jego ideach o traktowaniu z dystansem nawet najsłynniejszych historycznych wydarzeń. Z czasem mutazylici wypracowali pięć podstawowych zasad: ideę absolutnego monoteizmu (*tawhīd*), koncepcję sprawiedliwości (*‘adl* – człowiek jest wolnym i twórczym podmiotem, Bóg nie jest sprawcą zła), doktrynę „obietnicy i zagrożenia” (*Wa ‘d wa al-wa ‘īd* – obietnica raju, groźba piekła), definicję pozycji grzesznika (*Al-manzila bayn al-manzilatayn* – największy grzesznik do Sądu Ostatecznego nie jest ani niewinny, ani skazany na piekło), naukę o odpowiedzialności za czyny (*Al-amr bi-āl-ma ‘rūf wa-ān nahy ‘an al-munkar*). Mutazyлизм odegrał wielką rolę w historii egzegezy Koranu, wprowadzając ściśle gramatyczną i literacką metodę analizy tekstu. Do upadku mutazyлизма przyczyniło się zakwestionowanie odwieczności Koranu. Ostatecznie za czasów Al-Mutawakkila (847-861), który wydał edykt przeciw mutazylitom, kierunek stracił silną pozycję w islamie. Jednak doktryna ta oddziaływała daleko, tak czasowo, jak i terytorialnie, i miała swoich przedstawicieli w różnych grupach muzułmańskich¹²⁴.

Mutazylici stworzyli krytyczną i racjonalistyczną koncepcję wyjaśniania dogmatów religijnych zawartych w Koranie i tradycji. Zatem

¹²⁴ Por. i szerzej zob. Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddimah*, [w:] Ibn Ḥaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*, trad. nouvelle, préf. et notes par V. Monteil, Beyrouth 1968, 975-982; Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, t. 3, Al-Qāhira 1936, 21-207; A. T. Khoury, *Rechtssystem*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 3, Freiburg 1991, 634-641; Z. H. Gārullāh, *Al-Mu‘tazilah*, Le Caire 1947; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 189-202; L. Gardet, G. C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, 39-52; A. N. Nader, *Le système philosophique des mu‘tazilites, premiers penseurs de l’islam*, Beyrouth 1956; ‘A. Badawi, *Histoire de la philosophie en islam*, t. 1, Paris 1972; L. Gardet, *Islam*, dz. cyt., 171-173; A. Subhan, *New Sources for the History of the Mu‘tazilites*, „Islamic Culture” 17 (1943), 152-165; M. Fakhry, *Some paradoxical Implications of the Mu‘tazilite view of free Will*, „The Muslim World” 43 (1953), 95-109; H. S. Nyberg, *Mu‘tazila*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 3, 850-856; tenże, *Zu den Grundideen und zur Geschichte der Mu‘tazila*, „Ephémérides Orientales” 31 (1927), 10-20; D. Gimaret, *Al-Mu‘tazila*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*, t. 7, Leiden 1993, 785-795; J. van Ess, *Une lecture à rebours de l’histoire du mu‘tazilisme*, Paris 1984; G. Monot, *Shahrastāni. Livre des religions et des sectes*, t. 1, Peeters 1986, 177-289; A. K. Kazi, J. G. Flynn, *The Mu‘tazilites*, „Abr-Nahrain” 8 (1968-1969), 36-68.

byli oni zwolennikami wykorzystywania zweryfikowanej sunny Proroka. Było to zasługą Abū Ḥanīfy¹²⁵, którego niektórzy uważają też za założyciela *kalāmu*, czyli teologii typu racjonalnego.

B. Klasyczne szkoły teologiczno-prawnicze

Szkoły teologiczno-prawnicze niejednokrotnie miały charakter bardziej prawny niż teologiczny, przyjęły swój specyficzny kształt po dziele Aṣ-Ṣāfi'iego, które wprowadziło nowy kanon – postawa Mahometa stała się źródłem prawa i stanowiła wzorzec postępowania. Zasady *iğmā'* (w wersjach *iğmā' mutlaq* – „powszechna zgoda uczonych” lub *iğmā' mudāf* – „zgoda jakiejś grupy”) przejęta przez niemal wszystkie szkoły, spowodowała nowy typ uprawiania teologii i prawa. Przestano odwoływać się do legendarnych postaci, a zwracano się do własnych, żyjących twórców. Proces tworzenia nowego prawa wspartego autorytetem religijnym implikował też nowy układ społeczny. W ten sposób narodziła się specjalna dyscyplina: *fiqh*¹²⁶ oraz *uṣul al-fiqh*, czyli nauka o źródłach prawa. Z czasem prawo osiągnęło w islamie tak wysoką rangę, że uważano je za święte.

Rozwijające się stopniowo studia nad prawem muzułmańskim doprowadziły do wykształcenia się czterech podstawowych kierunków teologiczno-prawnych islamu, które zaistniały jako szkoły: szafi'icka (litera a), hanaficka (litera b), malikicka (litera c) i hanbalicka (litera d)¹²⁷. W niniejszej prezentacji akcentowany jest szczególnie aspekt stosunku tych szkół do sunny Proroka.

a) szkoła szafi'icka

Szkoła szafi'icka wywodzi się z działalności Aṣ-Ṣāfi'iego (zm. 820), wybitnego systematyka prawa islamskiego. Zasadniczym rysem

¹²⁵ Na temat Abū Ḥanīfy zob. poniżej w podpunkcie b) szkoła hanaficka.

¹²⁶ *Fiqh* jest nauką prawa. Etymologicznie słowo to oznacza „wiedzę”, „naukę”, „mądrość”, „inteligencję”. Por. H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, dz. cyt., 723.

¹²⁷ Por. i szerzej zob. A. T. Khoury, *Gesetz*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 3, Freiburg 1991, 294-298; J. Schacht, *An Introduction to the Islamic Law*, Oxford 1964; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 220-234; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964; S. Ramadan, *Das islamische Recht, Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1980.

tej szkoły jest opieranie się na sunnie z charakterystycznym uznaniem zgody uczonych (*iğmā'*) za podstawową regułę prawną. Oczywiście, w przypadku stosowania *iğmā'* konieczne jest, by powszechna (lub częściowa) zgoda nie stała w sprzeczności z Koranem i sunną. Tym samym jest to zasada o niższej wartości od dwóch konstytutywnych źródeł islamu. Według koncepcji Aš-Šāfi'iego szkoła teologiczno-prawnicza winna skupiać się wokół wybitnego prawnika, który określał podstawowe metody i kierunki badania prawa, a uczniowie winni je rozwijać. Tym samym odrzucona została zasada powoływania się na legendarne postacie, które najczęściej nie miały nic wspólnego z tworzeniem prawa a wykorzystywane były jako fikcyjne autorytety stanowiące namiastkę weryfikacji historycznej. Zatem szkoła sza-fi'icka stała się pierwszą w historii islamu szkołą, w której powiązanie historyczne nie opierało się na akceptacji i ciągłości z towarzyszami Mahometa, lecz na akceptacji autorytetu twórcy szkoły.

Głównym centrum nauki prawnej sza-fi'itów był na początku Bagdad, a później w X wieku dołączyły Mekka i Medyna. W XI wieku sza-fi'ici zajmowali wysokie urzędy kadich w Syrii, Karmanie, Bucharze i Mezopotamii. Za panowania Saladyna (1138-1193) znaleźli oni również podatny grunt w Egipcie. Dziś szkoła ta posiada zwolenników w dolnym Egipcie, Palestynie, w południowej i zachodniej części Półwyspu Arabskiego, na Malajach oraz w krajach Maghrebu i Sudanie¹²⁸.

Skutkiem działalności Aš-Šāfi'iego było ustanowienie dominacji tradycji Mahometa w świecie islamskim i pojawienie się nowej koncepcji teologiczno-prawnej szkoły muzułmańskiej. Od czasów Aš-Šāfi'iego u podstaw bogatej literatury teologiczno-prawniczej każdej z powstających szkół (obok Koranu, sunny, zasad *iğmā'* i *qiyās*) legły też własne zestawy tradycji ustalone przez poszczególnych założycieli i ich następców.

¹²⁸ Por. i szerzej zob. E. Chaumont, *Al-Shāfi'īyya*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 9, Leiden 1999, 191-195; tenże, *La problématique classique de l'ijtihād*, art. cyt., 105-139; tenże, *La controverse et ses formes*, dz. cyt., 11-27; tenże, *Al-Shāfi'ī*..., art. cyt., 187-191; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 220-221; W. Heffening, *Al-Shāfi'ī*, art. cyt., 271-273; M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, dz. cyt., 64-99; P. Rancillac, *Des origines du droit musulmane à la Risala d'al Shafi'ī*, art. cyt., 147-169; A. T. Khoury, *Rechtssystem*, art. cyt., 634-641; W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, dz. cyt., t. 1, 242-245; E. Gräff, *Rechtsschulen*, [w:] *Lexikon der islamischen Welt*, dz. cyt., t. 3, 62-63; L. Gardet, *Islam*, dz. cyt., 161.

b) szkoła hanaficka

Szkoła hanificka została założona przez wyżej wspomnianego prawnika i teologa Abū Ḥanīfę (699-767). O założycielu tym narosło wiele legend, które podkreślały jego niechęć do zajmowania stanowisk. Miał być nawet więziony za to, że odmówił kalifowi przyjęcia stanowiska kadiego.

Założona przez Abū Ḥanīfę szkoła opierała się na racjonalnych badaniach prawniczych i w szerokim zakresie praktykowała metodę *qiyās*. Zwolennicy tej szkoły opierali się też na krytycyzmie samego założyciela w stosunku do sunny. Abū Ḥanīfa bowiem zajmował się też gromadzeniem hadisów, które poddawał szczegółowej analizie i weryfikacji. Ostrożność w podejściu do sunny Proroka stała się cechą jego szkoły, która przyjmuje, że jedynym niekwestionowanym źródłem konstytutywnym islamu jest Koran. Natomiast tradycja Proroka może, a nawet powinna, podlegać procesowi doboru i sprawdzania. Hanifici przyjmują zasadę *iğmā* jedynie w takich wypadkach, gdy jest ona owocem zgody godnych zaufania uczonych tradycjonistów. Niemniej, mimo krytycyzmu wobec tradycji, szkoła ta przyjmuje prawo zwyczajowe (*ʿurf* lub *ʿāda[t]*) jako źródło prawa i z uporem podkreśla znaczenie *raʿy*, czyli osobistej opinii prawników. Złoty wiek hanafickiej szkoły prawa przypadł na okres panowania Abbasydów (750-1258). Z chwilą upadku tej dynastii datuje się również upadek znaczenia hanafitów, którzy jednak odrodzili się w Turcji Osmańskiej. Dzisiaj szkoła ta posiada najwięcej zwolenników i obejmuje swym zasięgiem około jednej trzeciej wyznawców islamu, głównie w krajach bałkańskich i w Azji Środkowej¹²⁹.

Charakterystyczną cechą hanafizmu jest, obok stosowania zapisów Koranu i krytycznie badanej sunny, powszechne praktykowanie opinii

¹²⁹ Por. i szerzej zob. W. Heffening, J. Schacht, *Hanaḥīyya*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 166-168; T. W. Juynboll, *Hanaḥīten*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 2, 272; tenże, *Abū Ḥanīfa*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 1, 96-97; A. T. Khoury, *Hanaḥīten*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 334-335; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 220-221; W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, dz. cyt., t. 1, 246-247; E. Gräf, *Rechtsschulen*, art. cyt., 63-64; L. Gardet, *Islam*, dz. cyt., 162; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 169-177; J. Schacht, *Abū Ḥanīfa*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 1, Leiden 1960, 126-128.

własnej prawników. Po wtóre, z weryfikacją hadisów idzie w parze zastosowanie różnych wybiegów prawnych (*hiyal*) w interpretacji trudnych zaleceń i przepisów islamu. Wszystko to zmierza do stworzenia pragmatycznego systemu prawnego.

c) szkoła malickicka

Działalność medyńskiego prawnika i teologa Mālika ibn Anasa (zm. 795) legła u podstaw szkoły malickickiej. Przedstawiciele tej szkoły uważają, że źródłem świętego prawa islamu jest „wszystko, co zapisa-ne”, tzn. Koran i hadisy. Bardzo znamienne jest, że nie istnieje pomiędzy Koranem a sunną „porządek źródeł”; obydwie są równoprawne. Malikici uznają też w praktyce specjalną odmianę zgody uczonych zwaną *iğmā' ahl al-madīna*, czyli „zgoda społeczności medyńskiej”. Ponadto praktykowane jest odwoływanie się do opinii prywatnej (*ra'y*) samego Mālika ibn Anasa, a od IX wieku rozpowszechnił się wśród malikitów zwyczaj uwzględniania praktyki (*'amal*). Zwolennicy tego kierunku bardzo często powołują się na dzieło Mālika ibn Anasa, napisane przez niego pod koniec życia pt. *Kitāb al-Muwatta* lub krótko *Al-Muwatta*, tzn. *Udeptana ścieżka*. Zawarte są w nim podstawowe zasady malikizmu. Innym wielkim teoretykiem malikizmu był Şahnūn al-Qayrawānī (zm. 854), którego dzieło pt. *Al-Mudawwana*, czyli *Zestawienie*, stanowi podstawę podręczników malickich. W pierwszych wiekach islamu malikizm zdominował Afrykę Północną i dotarł nawet do Hiszpanii. Dziś jego zasadami kierują się muzułmanie w Górnym Egipcie, Nigerii, Kuwejcie i Bahrajnie¹³⁰.

Patrząc z punktu widzenia ewolucji sunny Proroka, przyznanie hadisom identycznego statusu jak Koranowi w szkole malickickiej stanowi ważny element rozwoju tradycji muzułmańskiej jako źródła konstytutywnego islamu.

¹³⁰ Por. i szerzej zob. N. Cottart, *Mālikīyya*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 6, Leiden 1991, 263-268; M. Abu Zahra, *Mālik, sa vie, son époque, sa théologie*, Cairo 1952; A. T. Khoury, *Malikiten*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 490-491; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 220-221; W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, dz. cyt., t. 1, 242; E. Gräf, *Rechtsschulen*, art. cyt., 64; L. Gardet, *Islam*, dz. cyt., 161; A. Békir, *Histoire de l'école mālikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen Age*, Tunis 1962.

d) szkoła hanbalicka

Szkoła hanbalicka wywodzi się od Aḥmada ibn Ḥanbala (zm. 855), ucznia Aṣ-Ṣaḥīḥa. Jej powstanie sięga czasu sporów, które toczył sam Ibn Ḥanbal z mutazylitami. Kierunek ten naznaczony jest mocno konserwatyżmem i w pewnym sensie stanowi teoretyczne zaplecze dla różnych fundamentalizmów islamskich. Szkołę tę cechuje niezwykle rygoryzm w sprawach kultu (*ibādāt*) i liberalizm odnośnie do rzeczy doczesnych (*mu'āmalāt*). Idee Ibn Ḥanbala rozwijali jego uczniowie, tacy jak: Al-Barbahārī (zm. 941) w *Kitāb as-sunna* (*Księdze tradycji Proroka*), Ibn Baṭṭa (zm. 997) w *Kitāb aṣ-ṣarḥ wa-al-ibāna 'alā uṣūl as-sunna wa-ād-diyāna* (*Księga objaśnienia i jasnego przedstawiania podstaw tradycji i religii*) oraz Muwaffaq ad-Dīn ibn Qudāma (zm. 1223) w *Kitāb al-'umda fī aḥkām al-fiqh* (*Księga podstaw w zakresie przepisów prawa*). Teologiczno-prawne rozważania przepojone są bezkompromisowym, dosłownym bazowaniem na tekście koranicznym i hadisach. Hanbalici odrzucają jakiekolwiek indywidualne rozumowanie i spekulacje prawne. Stąd bardzo często zapal zwolenników tej szkoły, głównie w Syrii i Iraku, graniczył wprost z fanatyzmem. Z czasem wpływ hanbalizmu zaczął maleć, z wyjątkiem Arabii, gdzie kierunek ten w formie zreformowanej przez Muḥammada ibn 'Abd al-Waḥhāba (zm. 1787) jako wahabizm dominuje do dziś w Arabii Saudyjskiej, Katarze, Omanie i Maskacie¹³¹. Hanbalizm zapisał się jako nurt zwycięski nad racjonalizmem arabskim, ale to, co niektórzy mużulmanie uważają za triumf, dla innych było największą klęską islamu¹³².

Hanbalici byli kontynuatorami szafi'izmu, stąd przyjmowali wielkie znaczenie sunny jako źródła prawa. Chociaż Ibn Ḥanbal w pierwszym rzędzie odwoływał się do Koranu, to jednak w środowisku han-

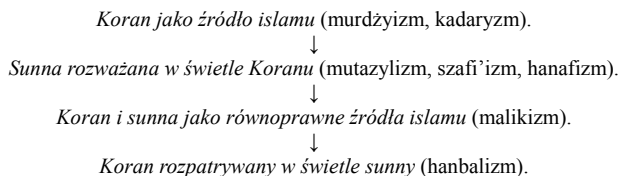
¹³¹ Por. i szerzej zob. H. Laoust, *Ḥanābila*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 161-166; tenże, *Le hanabalisme sous le califat de Bagdad 856-1258*, „Revue des Études Islamiques” 27 (1959), 67-128; tenże, *Le hanabalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/ 1260-1382)*, „Revue des Études Islamiques” 28 (1960), 1-71; A. T. Khoury, *Hanbaliten*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 335-337; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 220-221; W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, dz. cyt., t. 1, 248-249; W. M. Patton, *Aḥmed Ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leiden 1897; E. Gräf, *Rechtsschulen*, art. cyt., 64-65; L. Gardet, *Islam*, dz. cyt., 163; J. N. Bell, *Love Theory in later Hanbalite Islam*, New York 1979.

¹³² Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, dz. cyt., 207.

balitów powstał pogląd, że sunna jest komentarzem do Koranu (słynne powiedzenie: *as-sunna tufassiru al-Qur'ān*). Według fundamentalistycznie nastawionych hanbalitów prawdziwy muzułmanin winien przyjmować Koran i hadisy „na wiarę” (*bi-lā kayfa*) bez domagania się wyjaśnienia przyczyn poszczególnych nakazów i przepisów.

*

Wykorzystywanie tradycji jako źródła dla teologii i praktyki islamu jawi się więc w wielu aspektach i wykazuje pewien schemat ewolucyjny:



Rozbieżności interpretacyjne relacji Koran – tradycja Proroka w poszczególnych szkołach muzułmańskich są bardzo duże. Powstaje pytanie, czy ta różnorodność interpretacyjna nie narusza jedności islamu? Pytanie to nie jest problemem dla muzułmanów, gdyż istnienie wielu szkół tłumaczą oni Boską wyrozumiałością. Dzięki ich istnieniu każdy wyznawca islamu posiada możliwość wyboru takiej szkoły, jaką zechce bez żadnych konsekwencji religijno-prawnych. Generalnie współistnienie szkół cechuje wzajemna tolerancja. Ostatnio nawet obserwuje się niepraktykowaną dotychczas w islamie metodę łączenia przepisów i poglądów pochodzących z różnych szkół (*talfīq*).

Rozdział II

Życie i dzieło najważniejszych tradycjonistów islamskich

Prezentacja życia i działalności zbieraczy hadisów i krytyków tradycji (tradycjonistów) jest przydatna dla ukazania znaczenia tradycji islamskiej dla muzułmanów. Rozdział ten ukazuje podstawowe informacje na temat rozmiaru, charakteru i tematyki zbiorów tradycji muzułmańskiej. Większość tradycjonistów działała w okresie od VIII do IX wieku, tzn. w epoce silnej akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej. I chociaż same hadisy powstawały wcześniej od ich zapisu i w różnych regionach, to jednak środowisko życia (*Sitz im Leben*) zbieraczy tradycji i stosowane przez nich metody weryfikacji są pomocne w ustalaniu ich znaczenia i genezy. W pierwszym rzędzie należy uwzględnić pochodzenie najbardziej cenionych przez muzułmanów zbiorów tradycji zwanych *al-kutub as-sitta*, czyli tzw. „sześciu ksiąg islamu” (punkt 1). W drugiej kolejności ukazani zostaną twórcy innych zbiorów wchodzących w skład tradycji islamskiej (punkt 2).

1. Autorzy zbiorów kategorii *al-kutub as-sitta* – „sześciu ksiąg islamu”

Zbiory kategorii *al-kutub as-sitta* uznawane są za bezwzględnie autentyczne (*ṣaḥīḥ*) i posiadają w świecie muzułmańskim tak wielką rangę, że zwykło określać się je jako „sześć ksiąg islamu” albo „sześcioma prawdziwymi księgami”¹³³. Spośród autorów „sześciu ksiąg is-

¹³³ Por. *La composition des Recueils de ḥadīṭ, Les principaux Recueils*, [w:] *Le dogme et les rites de l'islam par les texts*, dz. cyt., 33-36.

lamu” teologiczna myśl muzułmańska z upodobaniem odwołuje się do wspomnianych tu już kilkakrotnie Al-Buḥārīego i Al-Muslima. Oni też stoją na czele autorów – zbieraczy tradycji, którzy są omawiani w następującej kolejności: Al-Buḥārī (zm. 870), twórca *Al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ* (podpunkt A); Al-Muslim (zm. 875), autor *Aṣ-Ṣaḥīḥ* (podpunkt B); Abū Dāwūd (zm. 889), autor *Kitāb as-Sunan* (podpunkt C); Ibn Māǧa (zm. 887), twórca *Kitāb as-Sunan* (podpunkt D); An-Nasāʾī (zm. 915), autor *Kitāb as-Sunan* (podpunkt E); i At-Tirmidī (zm. 892), twórca *Al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ* (podpunkt F).

A. Al-Buḥārī (zm. 870)

Al-Buḥārī, którego pełne nazwisko brzmi Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Muǧīra ibn Bardizbah Abū ‘Abd Allāh al-Ġūfī al-Buḥārī, urodził się w Bucharze w 194 r. H. (810), a zmarł w roku 256 H. (870) w Ḥartanak (w okolicy Samarkandy). Był on niezwykle uzdolniony, już jako jedenastoletni chłopiec opanował pamięciowo wiele hadisów i potrafił poprawiać swoich nauczycieli. W wieku szesnastu lat odbył pielgrzymkę do Mekki i Medyny, gdzie pobierał nauki u najśłynniejszych tradycjonistów epoki. W poszukiwaniu hadisów podróżował do Choranu, Egiptu i pięć lat studiował w Basrze. Po powrocie do rodzinnej Buchary zajął się selekcją, porządkowaniem i krytyką zebranego materiału, który wszedł w skład zbioru *aṣ-Ṣaḥīḥ*¹³⁴.

¹³⁴ Na temat dzieła i życia Al-Buḥārīego zob. J. Robson, *Tradition. The second Foundation of Islam*, art. cyt., 31; B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l’islam*, dz. cyt., t. 3, 270-275; El-Bokhārī, *L’autentique tradition musulmane. Choix de h’adīth*, trad., introd. et notes par G. H. Bousquet, Paris 1964, 21-29; M. Asad-Weiss, *Pages from Sahih al-Bukhari*, „Islamic Culture” 12 (1938), 99-107; C. Brockelmann, *Al-Bukhārī*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 1, 816-817; J. W. Fück, *Eine wichtige Handschrift der Traditionssammlung des Buḥārī*, „Orientalistische Literaturzeitung” 41 (1938), 401-407; tenże, *Zur Überlieferungsgeschichte von Buḥārī’s Traditionssammlung*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 92 (1938), 60-87; F. Krenkow, *The Tarikh of the Imam al-Bukhari*, „Islamic Culture” 8 (1934), 643-648; E. Lévi-Provençal, *La recension maghribine du Ṣaḥīḥ d’al-Bokhārī*, „Journal Asiatique” 202 (1923), 209-233; J. Robson, *Al-Bukhārī*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*, t. 1, Leiden 1960, 1336-1337; O. Rescher, *Kritische Bemerkungen zu Text und Übersetzung von Bokhārī*, „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin” 23-25 (1922), 1-17; tenże, *Über Zahlensprüche in*

Al-Buḥārī zasłynął jako wyśmienity zbieracz i krytyk tradycji, który w najdrobniejszych szczegółach pragnął ustalić zakres tradycji Mahometa. W czasie swej pielgrzymki do Medyny, jak to sam wspominał: „podczas nocy w świetle księżyca przy grobie Proroka”, napisał dzieło *Kitāb at-ta'riḥ al-kabīr* jako pracę przygotowawczą do redakcji *Al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*. Wspomina on w nim biografie przekazicieli, którzy pojawiali się w *isnadāch*.

Nie ulega wątpliwości, że spośród wszystkich dzieł Al-Buḥāriego¹³⁵ na plan pierwszy wysuwa się właśnie *Ṣaḥīḥ*, zwany inaczej *Al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* lub *Ṣaḥīḥ* Al-Buḥāriego. W dziele tym autor zawarł ogromną liczbę hadisów, które i tak stanowią tylko część materiału, który udało mu się zebrać. Niektórzy wspominają, że zgromadził on aż 600 tys. hadisów, spośród nich wyodrębnił, po krytycznych badaniach, tylko małą część, tzn. te, które uznał za autentyczną tradycję Proroka¹³⁶. Według opinii muzułmanów *Ṣaḥīḥ* Al-Buḥāriego zawiera tylko hadisy zdrowe (*ṣaḥīḥ*), czyli autentyczne, kategorii *muṣannaf* (poklasyfikowane), ponieważ są one uporządkowane tematycznie. W swej klasyfikacji autor opierał się na schemacie tematycznym prawa muzułmańskiego (*fiqh*), ale *Al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* zawiera również hadisy dotyczące stworzenia, raju, piekła, proroków i Mahometa¹³⁷. Dzieło Al-Buḥāriego było krytykowane ze względu na nie do końca przejrzystą konstrukcję hadisów znajdujących się w różnych *bāb* (rozdziałach), która niejednokrotnie nie odpowiada sugerowanemu tytułowi. Ponadto Al-Buḥārī przed rozpoczęciem porządkowania hadisów ustalił pewien klucz (plan) klasyfikacji. Bezwzględne zastosowanie tego systemu sprawiło, że istniały punkty, którym autor nie potrafił przyporządkować żadnego hadisu. W konsekwencji tego spotyka się zatytułowane rozdziały bez hadisów.

Zbiór Al-Buḥāriego opracowany jest niezwykle rzetelnie. Każdy rozdział (*bāb*) poprzedzony jest *tarğama*, czyli rubryką-prezentacją, w której autor wyjaśnia swoją opinię na temat zastosowania prawnego danego hadisu. *Al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* zaopatrzona jest ponadto w introduk-

Bokhārī, „Zeitschrift für Semistik und verwandte Gebiete” 1 (1922), 203-212; A. J. Arberry, *The Teachers of al-Bukhārī*, „The Islamic Quarterly” 11 (1967), 123-128.

¹³⁵ Tytuły innych pomniejszych dzieł zob. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 163-166.

¹³⁶ Por. J. Robson, *Al-Bukhārī*, art. cyt., 1336.

¹³⁷ Por. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 234-245.

cję do racjonalnej metody krytycznej hadisów, których autentyczność ustala na podstawie siedmiu kryteriów (*ṣurūt*). Same hadisy zostały pogrupowane w 97 ksiąg (*kitāb*) i w 3450 rozdziałów (*bāb*). Po wykonaniu wielkiej selekcji ostatecznie zbiór zawiera 7397 hadisów wraz z *isnadāmi*, ale istnieje tak wiele powtórzeń, że po ich odliczeniu *Ṣaḥīḥ* zawiera 2762 hadisy. Dzieło Al-Buḥāriego doczekało się wnikliwych badań i rozlicznych komentarzy w świecie muzułmańskim¹³⁸. W okresach zamieszek i zagrożeń politycznych bywało, że władcy muzułmańscy polecali uczonym odczytywanie wybranych hadisów ze zbioru Al-Buḥāriego w głównym meczecie miasta, aby przypomnieć ludowi, jak wielkimi dobrodziejstwami obdarza Bóg wyznawców islamu¹³⁹.

Celem, który przyświecał Al-Buḥārīemu w jego pracy, było dostarczenie prawnikom i teologom islamskim rzetelnego skrótu autentycznej tradycji Proroka w sprawach wiary i praktyki, i to w takim układzie, aby było można zeń łatwo korzystać. *Ṣaḥīḥ* Al-Buḥāriego świadczy o skrupulatności i pasji tego uczonego. Wszystkie warianty tradycji są pieczołowicie odnotowane, wątpliwe lub trudne punkty podkreślone. Każdego sumiennego krytyka *Ṣaḥīḥ* Al-Buḥāriego ujmuje uczciwością i pobożnością. Warto podkreślić, że pośród hadisów, które uznał on za autentyczne, znajdują się i takie, które naznaczone są ewidentnymi wpływami nowotestamentowymi (np. *Tafsīr*, sura 32; *Tawḥīd* 9; *Riqāq* 38 i wiele innych)¹⁴⁰. Najprawdopodobniej pochodziły one z terenów Egiptu i Syrii, gdzie mieszkało wielu chrześcijan. Al-Buḥārī zebrał je podczas podróży do tych krajów. Wydaje się, że autor

¹³⁸ Por. Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, t. 1-3, Bayrūt [brak roku]; tłumaczenia: *Ṣaḥīḥ* Al-Buḥāriego: *Recueil des traditions mahométanes, par el-Bokhari*, publ. par L. Krehl, t. 1-4, Leiden 1862-1908; *El-Bokhari, les traditions islamiques, traduction de l'arabe avec notes et index*, texte arabe et trad. française par O. Houdas, W. Marçais, t. 1-4, Paris 1903. Pośród wielu komentarzy do dzieła Al-Buḥāriego najbardziej godnym polecenia są *Iršād al-sāri fi šarḥ al-Buḥārī* autorstwa Aḥmada ibn Muḥammada ibn Abī Bakr al-Qaṣṭallānīego (zm. 923/1517) oraz *Tuḥfat al-Barī* pióra Zakariyā al-Anṣārīego (zm. 926/1520). Do innych znanych komentatorów należą: Al-Aynī i Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī. Zob. też Abū l-Ḥasan Nūr ad-Dīn Sanādī, *Hāsiyyat 'alā Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, t. 1-4, Al-Qāhira [brak roku].

¹³⁹ Por. A. Hourani, *Historia Arabów*, przekł. J. Danecki, Gdańsk 1995, 81.

¹⁴⁰ Por. K. Kościelniak, *Wpływy biblijne na tradycję muzułmańską. Analiza wybranych hadisów ze zbiorów Buḥāriego, Muslima, Mālika ibn Anasa i Tirmidźiego*, „Polonia Sacra” 6 (2000), 128-130; K. Kościelniak, *Wybrane hadisy ze zbiorów kategorii al-kutub as-sitta – „sześciu ksiąg islamu”. Część I: Tradycje ze zbioru Aṣ-Ṣaḥīḥ Al-Buḥāriego* (zm. 870), „Collectanea Theologica” 74 (2004), 137-148.

odnajdywał nowotestamentowy rodowód tych tradycji i włączał je jako wspólne dziedzictwo objawienia, którego część – z punktu widzenia islamu – posiadali również „Ludzie Księgi”.

B. Al-Muslim (zm. 875)

Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ Abū l-Ḥusayn al-Quṣayrī an-Naysābūrī urodził się w 206 H./821 roku w Naysābūr. Zmarł w 261 H./875 roku w Naṣrābādzie. Zasłynął z podróży po Arabii, Syrii, Egipcie i Iraku w poszukiwaniu hadisów u znamienitych autorytetów epoki, takich jak Aḥmad ibn Ḥanbal, który był uczniem Aṣ-Ṣāfi‘iego. Muslim zasłynął jako wielki tradycjonista, jego zbiór hadisów pt. *Ṣaḥīḥ* uznawany jest obok dzieła Al-Buḥārīego za najwartościowszy w teologii islamskiej. Autor ten napisał wiele innych dzieł na temat prawa muzułmańskiego (*fiqh*), tradycjonistów i sporządził też wiele biografii. Jednak nie dotrwały one do naszych czasów¹⁴¹.

Powszechnie znane wśród sunnitów dzieło Al-Muslima pt. *Ṣaḥīḥ* powstało na bazie 300 tys. zebranych przez niego hadisów i doczekało się wielu komentarzy¹⁴². Podobnie jak u Al-Buḥarieto, również dzieło *Ṣaḥīḥ* Al-Muslima skomponowane jest na podstawie klasyfikacji prawnych. W przeciwieństwie jednak do tego pierwszego nie zawiera ani rubryk (*tarǧama*), ani osobistego osądu autora co do przydatności (*raʾī*). Al-Muslim nie był tak dokładnym tradycjonistą jak Al-Buḥārī. Nie dokonywał on bowiem poprawek, upraszczając zarówno *isnādy*, jak również *matn* hadisów. Ponadto przyjmował on o wiele bardziej liberalne kryteria au-

¹⁴¹ Na temat Al-Muslima i jego prac zob. szerzej: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 245-250; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Tahdīb at-tahdīb*, Ḥaidarābād 1327 H., t. 10, 126-128; J. E. Sarkis, *Muʿǧam al-maṭbūʿāt al-ʿarabiyya wa ʿl-muʿarraba*, Al-Qāhira 1346 H./1924, 1746; M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 103-104; J. Robson, *Tradition. The second Foundation of Islam*, art. cyt., 31; B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'islam*, dz. cyt., t. 3, 279-287; A. J. Wensinck, *Muslim*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 3, 816-817; G. H. A. Juynboll, *Muslim*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 7, Leiden 1993, 691-693.

¹⁴² Wykaz komentatorów zob. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 167.

tentyczności hadisów (*ṣurūṭ*) niż Al-Buḥārī. Swój *Ṣaḥīḥ* poprzedził jednak wstępem na temat nauki o tradycji islamskiej ('*ilm al-ḥadīṭ*')¹⁴³.

Ṣaḥīḥ Al-Muslima wyróżnia się wśród innych zbiorów kanonicznych hadisów dwoma aspektami. Po pierwsze, księgi (*kitāb*) nie są podzielone na rozdziały (*bāb*), ponieważ hadisy służą jako przykłady (*tarğama*). Ponadto można z łatwością zauważyć bardzo ścisły związek pomiędzy klasyfikacją hadisów a zakresem tematycznym *fiqh*. W konsekwencji różne grupy hadisów, poprzedzone tytułem, są paralelne do *tarğama* Al-Buḥāriego.

Po wtóre, Al-Muslim w swym dziele zwracał szczególną uwagę na *isnād* hadisów do tego stopnia, że często ten sam hadis posiadał kilka odmiennych *isnādów*, które służyły jako wprowadzenie do tego samego *matn* lub bardzo podobnego. Uważa się, że metoda Al-Buḥāriego jest cenniejsza od metody Al-Muslima, ponieważ ten pierwszy znał an-Nawawiego, autora świetnego komentarza do *Ṣaḥīḥ* Al-Muslima, dzieła o wielkiej wartości, również dla współczesnych badaczy teologii tradycjonistów.

Ṣaḥīḥ Al-Muslima podzielony jest na 52 księgi zawierające hadisy dotyczące pięciu filarów islamu, następnie małżeństwa, niewolnictwa, dziedziczenia, wymiany, wojny, dobrego zachowania, zwyczajów, predestynacji oraz innych tematów teologicznych i eschatologicznych. Dzieło kończy niewielka księga poświęcona Koranowi (*tafsīr*). Księga pierwsza pt. *Kitāb al-Īmān* przedstawia kompendium pierwotnej teologii muzułmańskiej.

*

Podobnie jak Al-Buḥārī, Al-Muslim poszukiwał hadisów wśród muzułmanów zamieszkujących kraje chrześcijańskie, takie jak Egipt czy Syria. Łagodniejsze kryteria autentyczności hadisów, które zastosował w swej krytyce tradycji wyjaśniają elementy biblijne znajdujące

¹⁴³ Por. Al-Muslim, *Ṣaḥīḥ*, dz. cyt.; G. H. A. Juynboll, *Muslim's introductions to his Ṣaḥīḥ, translated and annotated*, [w:] „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 5 (1984) 263-302; tenże, *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīṭ*, dz. cyt., 25, 28, 56, 88, 168, 174, 182, 204, 239-240; J. Robson, *The Transmission Muslim's Ṣaḥīḥ*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 1949, 46-60. K. Kościelniak, *Wybrane hadisy ze zbiorów kategorii al-kutub as-sitta* – „sześciu ksiąg islamu”. Część II: Tradycje ze zbioru *As-Ṣaḥīḥ Al-Muslima* (zm. 875). Wstęp historyczny, tłumaczenie i komentarz, „Collectanea Theologica” 74 (2004), 148-154.

się w jego zbiorze (np. *Al-Birr wa š-šila wa l-adab* 9; *Faḍā'il* 9; *Birr* 55; *Īmān* 297)¹⁴⁴.

C. Abū Dāwūd (zm. 889)

Data narodzin pochodzącego z prowincji Siğistān tradycjonisty Abū Dāwūda as-Siğistānī Sulaymāna ibn al-Aš'ata jest dyskusyjna; przyjmuje się bądź rok 209 H./824, bądź rok 202 H./817. Ten zbieracz i krytyk tradycji zmarł w 275 H./889 roku. Badacze nie dysponują szczegółowym życiorysem Abū Dāwūda. Wiadomo, że przemierzał Bliski Wschód w poszukiwaniu wiedzy. Wreszcie osiadł w Basrze, gdzie uchodził za człowieka mądrego i pobożnego. Biografie opiewają jego wspaniałomyślność i ascetyzm. Oprócz zbioru hadisów zwanego *Sunan* lub *Kitāb as-Sunan* nie są znane jego inne dzieła.

W swych poglądach Abū Dāwūd był bardzo radykalny. Teologię opierał tylko na Koranie i zdrowej tradycji Proroka i odrzucał stanowczo nie tylko metodę indywidualnych opinii uczonych (*ra'y*), na czym bazował Aš-Šāfi'ī (zm. 820), ale również pragmatykę analogii (*qiyās*). Był zwolennikiem ograniczania koncepcji „zgody uczonych” (*iğmā'*) i zaniechał praktyki naśladownictwa (*taqlīd*)¹⁴⁵.

Jeden z sześciu kanonicznych zbiorów *Sunan* Abū Dāwūda zawiera 4800 hadisów wybranych przez autora z około 500 tys. zebranych tradycji; selekcja ta miała uzyskać aprobatę samego Aḥmada ibn Ḥanbala. Dzieło Abū Dāwūda wyróżniają stosowane dość często noty szczegółowe, na podstawie których autor wydawał opinie na temat przydatności poszczególnych tradycji w rozwiązywaniu różnych kwestii teologiczno-prawnych¹⁴⁶. W ten sposób Abū Dāwūd stał się prekursorem krytycznej metody hadisów, którą w sposób bardziej systematyczny podjął jego uczeń At-Tirmidī (zm. 892), twórca *Al-Ġāmi' as-ṣaḥīḥ*. *Sunan* Abū Dāwūda usilnie pragnie sprecyzować i uporządk-

¹⁴⁴ Por. K. Kościelniak, *Wpływy biblijne na tradycję muzułmańską...*, art. cyt, 129-131.

¹⁴⁵ Por. J. Schacht, *Abū Dāwūd*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 2, Leiden 1960, 188; W. Marçais, *Abū Dāwūd*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 1, 87-88.

¹⁴⁶ Por. Abū Dāwūd, *Kitāb as-Sunan*, red. Aḥmad Sa'd 'Alī, Muḥammad al-Bābī al-Ḥalabī, t. 1-2, Al-Qāhira 1952.

kować zakres tradycji muzułmańskiej, zdaje się sprawiać wrażenie, że dla muzułmanina wystarczy lektura Koranu i tego właśnie dzieła. I chociaż spotkało się ono z krytyką późniejszych uczonych islamskich, to jednak posiada do dziś wielkie zaufanie u muzułmanów. *Sunan* Abū Dāwūda doczekał się wielu wydań i recenzji¹⁴⁷.

D. Ibn Māğa (zm. ok. 887)

Abū ‘Abd Allāh ibn Māğa Muḥammad ibn Yazīd ar-Raba‘ī al-Qazwīnī – według świadectwa jego ucznia Ġa‘fara ibn Idrīsa – urodził się w 209 H./824 roku¹⁴⁸, a zmarł w Qazwīn w 273 H./887 lub 283 H./896 roku¹⁴⁹. Podobnie jak inni tradycjoniści IX wieku wiele podróżował po Bliskim Wschodzie (Irak, Arabia, Syria, Egipt) w poszukiwaniu tradycji Proroka, w tym celu spotykał się z wielkimi autoritetami swoich czasów¹⁵⁰.

Ibn Māğa skompilował dzieło pt. *Kitāb as-Sunan* zawierające około 4 tys. hadisów podzielone na 150 rozdziałów¹⁵¹. Według Ibn Ḥalikāna Ibn Māğa miał być również autorem komentarza koranicznego (*Tafsīr*) i kroniki (*Ta’rīḥ*). Oba te dzieła jednak zaginęły. *Kitāb as-Sunan* – najbardziej znane dzieło Ibn Māği – było krytykowane z powodu przyjęcia wielu hadisów niepewnych kategorii *da‘īf*. Z początku bowiem sądzono, że hadisy, które zebrał Ibn Māğa, nie są autentyczne, stąd nie należały one do zbioru *al-kutub as-sitta*. Dopiero później niektórzy uczeni muzułmańscy, tacy jak np. *qāḍī* Al-Ḥalīlī z Qazwīn (zm. 446 H./1054/1055), zaliczyli dzieło Ibn Māğa do zbiorów trady-

¹⁴⁷ Na temat Abū Dāwūda i jego dzieła zob. szerzej: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 168-1969; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 250-255; M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 105; W. Marçais, *Abū Dāwūd*, art. cyt., 87-88; Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Tahḍīb at-tahḍīb*, dz. cyt., t. 4, 169-173; Ibn aṣ-Ṣalāh, *‘Ulūm al-ḥadīth*, Alep 1350 H./1931, 38-41; J. Robson, *The Transmission of Abū Dāwūd’s Sunan*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 14 (1952), 579-588.

¹⁴⁸ Por. Al-Yāqūt, *Mu‘ğam al-Buldān*, [w:] *Geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld, t. 4, Leipzig 1868, 91.

¹⁴⁹ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 107.

¹⁵⁰ Por. J. W. Fück, *Ibn Mādja*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 880.

¹⁵¹ Por. Ibn Māğa, *Kitāb as-Sunan*, red. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, t. 1-2, Al-Qāhira.

cji o najwyższej randze autentyczności¹⁵². Wreszcie na przełomie XII i XIII wieku zaliczono *Kitāb as-Sunan* Ibn Māğa do kategorii zbiorów *al-kutub as-sitta* (głównie Al-Qaysarānī [zm. 507 H./1113] w swoim *Aṭrāf al-Kutub as-sitta* oraz Al-Ğammā'īlī [zm. 600 H./1204] w dziele *Kitāb al-Ikmāl*). Zazwyczaj uważa się *Kitāb as-Sunan* Ibn Māğa za zbiór posiadający mniejszą wartość od *Kitāb as-Sunan* An-Nasā'iego. Zbiór ten nie był nigdy rozpowszechniany w Maghrebie i tylko niewielu autorów poświęcało mu uwagę¹⁵³.

Widać wyraźnie, że kategoria zbiorów hadisów *kutub as-sitta* nie jest bynajmniej wolna od zastrzeżeń krytyki islamskiej – zbiór Ibn Māğa zawiera hadisy niepewne kategorii *da'īf*. Gdy chodzi o pochodzenie zebranych tradycji, to wywodzą się one z trenów Bliskiego Wschodu.

E. An-Nasā'ī (zm. 915)

Autor *Kitāb as-Sunan*, tradycjonista Abū 'Abd ar-Raḥmān Aḥmad ibn Šu'ayb ibn 'Alī ibn Baḥr ibn Sinān an-Nasā'ī (zm. 303 H./915) to postać dosyć tajemnicza, jako że o jego życiu zachowało się niewiele informacji. Wiadomo, że wiele podróżował w celu gromadzenia hadisów. Przez jakiś czas przebywał w Egipcie, a następnie w Damaszku. An-Nasā'ī włączył się do opozycji przeciw Umajjadom i być może z tego powodu został okrutnie zamordowany. Czczony jest więc jako męczennik islamu. Jego ciało spoczywa w Mekce. Oprócz zbioru hadisów autor ten napisał dwa dzieła¹⁵⁴. Jednak niewątpliwie An-Nasā'ī słynie przede wszystkim ze swego *Sunan*. Ten zbiór hadisów podzielony został na 51 ksiąg (*kitāb*), które z kolei dzielą się na rozdziały (*bāb*). Hadisy dotyczą przede wszystkim kultu ('*ibādāt*'). U An-Nasā'iego spotyka

¹⁵² Por. Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Tahḏīb at-tahḏīb*, dz. cyt., t. 9, 531.

¹⁵³ Na temat dzieła i przekazu *Sunan* Ibn Māğy zob. szerzej: J. W. Fück, *Ibn Mādja*, art. cyt., 880; Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Tahḏīb at-tahḏīb*, dz. cyt., t. 9, 530-532; Al-Kūrānī, *Al-Amam*, Ḥaidarābād 1328 H., 13; M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadīth*, art. cyt., 107-106; At-Tullānī, *Qaṭf at-ṭamar*, Ḥaidarābād 1328 H., 21; C. Brockelmann, *Ibn Mādja*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 2, 425.

¹⁵⁴ C. Brockelmann wspomina dwa dzieła An-Nasā'iego (C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 170). Pierwsze z nich *Fī faḏl 'Alī* opublikowane zostało w Kairze w 1308 H. pt. *Kitāb ḥaşa'is amīr al-muminīn 'Alī b. Abī Ṭālib*, natomiast drugie pt. *Kitāb ad-du'afā'* w Agrze w 1323 H.

się też wiele hadisów, które nie znajdują się w innych zbiorach (umieszczone są one głównie w rozdziałach *aḥbas* – „pobożne fundacje”, *naḥl* – „pszczoły”, *ruqba* – „umowy niezmiennie”, *‘umrā* – „darowizna dożywotnia”). Podstawowe wydanie *Sunan* An-Nasā’iego¹⁵⁵ składa się z 8 części w 4 tomach. Hadisy i rozdziały nie posiadają numeracji¹⁵⁶.

Podróże An-Nasā’iego przyczyniły się do tego, że zebrał on bogaty i bardzo różnorodny materiał tradycji muzułmańskiej. Spotyka się bowiem u niego wiele hadisów, które nie znajdują się w zbiorach innych tradycjonistów.

F. At-Tirmidī (zm. 892)

Abū ‘Isā Muḥammad ibn ‘Isā ibn Sawra ibn Šaddād at-Tirmidī urodził się około 209 H./822 roku w Tirmidzie w regionie Āmū Daryā (obecnie w północnym Afganistanie). Zmarł prawdopodobnie w okolicach Tirmidu w roku 279 H./892 lub 893. Niewiele wiadomo o jego życiu. Według niektórych przekazów miał się urodzić ociemniałym, według innych stracił wzrok w starości. W poszukiwaniu hadisów podróżował po Bliskim Wschodzie. Był też uczniem Ibn Ḥanbala, Al-Buḥāriego i Abū Dāwūda as-Siğistānīego¹⁵⁷.

Jego najslynniejszym dziełem jest zbiór hadisów *Al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥiḥ*. Ta kolekcja tradycji zawiera 51 ksiąg (*kitāb*) i 2271 rozdziałów (*bāb*). Większość rozdziałów zawiera tylko jeden hadis. Natomiast księgi są zdecydowanie obszerniejsze, np. *Kitāb aṣ-ṣalāt* („modlitwa rytualna”) składa się z 204 rozdziałów, *Kitāb tafsīr al-Qur’ān* („komentarz do Koranu”) zawiera ich 163, a *Kitāb al-manāqib* („księga czynów”) 102¹⁵⁸. Wiele tradycji przekazywanych przez At-Tirmidīego

¹⁵⁵ Por. An-Nasā’i, *Sunan*, red. Muḥammad Mas‘ūdī, t. 1-8, Al-Qāhira 1930.

¹⁵⁶ Szerzej na temat dzieła An-Nasā’iego zob. Ibn Haġar al-‘Asqalānī, *Tahdīb at-tahdīb*, dz. cyt., t. 1, 36; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 141; 249-250; J. Robson, *The Transmission of Nasā’i’s Sunan*, „Journal of Semitic Studies” 1 (1956), 38-59.

¹⁵⁷ Por. A. J. Wensinck, *Al-Tirmidhī*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 4, 862.

¹⁵⁸ Por. At-Tirmidī, *Al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥiḥ*, red. ‘Izzat ‘Ābid ad-Da‘as, t. 1-10, Hims 1966-1968. K. Kościelniak, *Wybrane hadisy ze zbiorów kategorii al-kutub as-sitta* – „sześciu ksiąg islamu”. Część III: *Tradycje ze zbioru Al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥiḥ At-Tirmidīego (zm. 892). Wstęp historyczny, tłumaczenie i komentarz*, „Collectanea Theologica” 74 (2004), 155-158.

nie występuje w zbiorach innych tradycjonistów. Treść rozdziałów poświęcona jest dogmatyce (najważniejsze *Qadar*, *Qiyāma*, *Ġanna*, *Īmān*, *Qur'ān*), pobożności (*Fitan*, *Ru'aya*), dobrym manierom i edukacji (*Zuhd*, *Tawāb*, *Adab*, *Da'awāt*) oraz hagiografii (*Manaqīb*). Dzieło At-Tirmidźiego charakteryzuje krytyka *isnādów* i wyjaśnienia różnic (*iḥtilāf*) interpretacyjnych pomiędzy różnymi szkołami prawnymi (*madḥab*), które umieszczane są po każdym hadisie¹⁵⁹. Właśnie ta krytyczna metoda polegająca na konfrontacji różnych interpretacji hadisów jest bardzo cenna. Autor pragnie usystematyzować tradycje pod względem ich wartości i przydatności prawnej. Klasyczne wydanie hadisów At-Tirmidźiego liczy 10 tomów.

Dzieło At-Tirmidźiego należy do zbiorów hadisów najbardziej cenionych przez badaczy ze względu na zakres tematyczny, przeprowadzaną krytykę i zestawienia różnych interpretacji hadisów. Znamienne jest, że tradycje te autor gromadził podczas podróży po Bliskim Wschodzie. Pośród zebranych hadisów są i takie, które posiadają elementy nowotestamentowe (*Zuhd*, 25; *Tafsīr*, 3; 38, 4; *Ṣifat al-qiyāma wa r-raqā'iq wa-l-wara'*, 7)¹⁶⁰.

*

Po dokonaniu przeglądu biografii i twórczości autorów najbardziej cenionych w islamie zbiorów hadisów kategorii *kutub as-sitta* („sześć ksiąg islamu”) nasuwa się kilka wniosków. Po pierwsze, wszyscy wspomniani autorzy żyli i działali w IX wieku, tzn. w okresie silnej akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej, która ogarnęła cały ówczesny świat muzułmański. Po wtóre, wszyscy tradycjoniści przemierzali różne rejony Bliskiego Wschodu i Egiptu w poszukiwaniu tradycji Proroka. Najprawdopodobniej niektóre hadisy naznaczone wpływami nowotestamentowymi zostały zebrane w środowiskach zamieszkałych przez chrześcijańską większość, tzn. na terenach Egiptu i Syrii. Kontakty muzułmanów z chrześcijanami przyczyniały się do przejęcia przez tych pierwszych wielu tradycji nowotestamentowych, tym bar-

¹⁵⁹ Por. i zob. szerzej na temat życia i działalności At-Tirmidźiego: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 169; Ibn Haġar al-'Asqalānī, *Tahdīb at-tahdīb*, dz. cyt., t. 9, 387-389; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 250-252; J. Robson, *The Transmission of Tirmidhī's Jāmi'*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 16 (1954), 258-270; A. J. Wensinck, *Al-Tirmidhī*, art. cyt., 862-863.

¹⁶⁰ Por. K. Kościelniak, *Wpływy biblijne na tradycję muzułmańską...*, art. cyt., 132.

dziej, że Kościoły chrześcijańskie w tym okresie cechowała wysoka wiedza teologiczna i znajomość Biblii. Wreszcie, znamienne jest, że mimo wielu kryteriów weryfikacji hadisów i rzetelności tradycjonistów nie eliminowano tradycji nowotestamentowych, lecz je akomodowano. Świadczy to o przydatności treści nowotestamentowych dla teologii muzułmańskiej.

2. Autorzy zbiorów spoza „sześciu ksiąg islamu”

Błędem byłoby przyjmować, że zbiory Al-Buḥārīego czy Al-Muslima położyły kres gromadzeniu hadisów. Przeciwnie, prawnicy dla swych systemów potrzebowali ciągle nowych rozstrzygnięć autorytetów i to takich, które nie znajdują się ani w Koranie, ani w żadnym z *Ṣaḥīḥ*. Zadanie to przypadło niektórym późniejszym tradycjonistom (czasem działającym niemal paralelnie do Al-Buḥārīego), którzy niejednokrotnie łagodzili sztywne kanony krytyki, aby włączyć nowe tradycje. Chociaż zbiory hadisów nie należące do kategorii *kutub as-sitta* nie posiadają takiego prestiżu w teologii muzułmańskiej, jak teksty z „sześciu ksiąg islamu”, to jednak również i one cieszą się wielką popularnością wśród muzułmanów. Niektórzy autorzy tych zbiorów tradycji byli nauczycielami i mistrzami wielkich tradycjonistów, takich jak Al-Muslim (zm. 875), Abū Dāwūd (zm. 889), An-Nasā’ī (zm. 915) czy At-Tirmidī (zm. 892). W kolejnych podpunktach przedstawione zostały postacie tradycjonistów, takich jak: Ad-Dārimī (zm. 899; podpunkt A), Mālik ibn Anas (zm. 795; podpunkt B), An-Nawāwī (lub An-Nawawī, zm. 1277; podpunkt C), Al-Kulaynī (zm. ok. 940; podpunkt D), Ibn Ḥuzayma (zm. 942; podpunkt E), autorzy *Miškāt al-maṣābīḥ*, czyli Al-Baḡawī (zm. ok. 1138; podpunkt F) i At-Tibrīzī (zm. 1342; podpunkt F). Zbiory autorów żyjących w okresie od XII do XIV wieku (An-Nawāwī, Al-Baḡawī, At-Tibrīzī) jako dzieła powstałe po zapisie głównego korpusu tradycji islamskiej posiadają mniejsze znaczenie w niniejszych poszukiwaniach.

A. Ad-Dārimī (zm. 869)

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn ‘Abd ar-Raḥmān ibn Faḍl ibn Bahrām ibn ‘Abd aṣ-Ṣamad at-Tamīmī as-Samarqandī Banu Dārim ibn Ma-

lik urodził się w 181 H./797 roku i zmarł w 255 H./869 roku w Samarkandzie. W poszukiwaniu tradycji przemierzał Bliski Wschód. Sam był uczniem Abū Yamāna al-Ḥakama ibn Naḥīego, Yaḥyi ibn Ḥassāna, Muḥammada ibn ‘Abd Allāha ar-Raqaṣīego, Muḥammada ibn al-Mubāraka, Ḥibbāna ibn Hilāla i innych. Został nazwany kadi z Samarkandy. Prowadził życie wyjątkowo skromne i pobożne, poświęcał wiele czasu modlitwie i studium¹⁶¹.

Ad-Dārimī napisał tylko trzy poważne dzieła: *Al-Musnad* (lub *As-Sunan*), *At-Taṣīr*, czyli komentarz koraniczny i *Kitāb al-Ġami*¹⁶². Jego zbiór hadisów zwany *As-Sunan* Ad-Dārimiego został przystosowany do praktycznego użytku w taki sposób, że poszczególne księgi (*kitāb*) odpowiadają tematowi prawa muzułmańskiego (*fiqh*). Mimo że zbiór Ad-Dārimiego nie został włączony do zbiorów hadisów *kutub as-sitta* cieszy się on wielkim poważaniem (został on włączony również do *Concordance et indices de la Tradition musulmane*). Autor podaje najpierw tytuł każdej z ksiąg (*kitāb*), a następnie tytuły poszczególnych rozdziałów (*bāb*). Dzieło Ad-Dārimiego jest mniej kompletne od ksiąg *kutub as-sitta*, mimo to słynie w świecie muzułmańskim z przekazu wiarygodnych hadisów¹⁶³. Autor wyraża nie tylko własny osąd danego hadisu, ale również praktyczny komentarz. Wśród poruszanych tematów Ad-Dārimī zwraca szczególną uwagę na modlitwę, oczyszczenia rytualne i jałmużnę. Wiele hadisów zawiera *riqāq*, czyli niewielką rzecz – przykład, który ma na celu zintensyfikować duchowe relacje pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Klasyczne wydanie *As-Sunan* Ad-Dārimiego składa się z dwóch tomów w 24 księgach¹⁶⁴.

Można zauważyć, że poszukiwania hadisów w różnych regionach Bliskiego Wschodu przewijają się w życiorysach wielu tradycjonistów. Jednak w stosunku do poprzednich zbiorów, *As-Sunan* Ad-Dārimiego zdaje się zawierać mniej elementów nowotestamentowych.

¹⁶¹ Por. J. Robson, *Al-Dārimī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 2, Leiden 1960, 164.

¹⁶² Por. i szerzej zob. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 163; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 258-260; Ad-Diyārbakrī, *Tarīḥ al-ḥamīs*, Al-Qāhira 1283 H., t. 2, 341.

¹⁶³ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 113.

¹⁶⁴ Zob. Ad-Dārimī, *As-Sunan*, t. 1-2, Dimaṣq 1349 H./1930. Pierwszy tom składa się z 4 ksiąg, 440 rozdziałów i 165 hadisów. Z kolei drugi tom zawiera 20 ksiąg, 932 rozdziały i 1707 hadisów.

B. Mālik ibn Anas (zm. 795)

Przyjmuje się, że związany z Medyną Abū ‘Abd Allāh Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn Abī ‘Āmir ibn ‘Amr ibn al-Ḥārīt ibn al-Ġaymān ibn Ḥuṭayl ibn ‘Amr al-Ḥārīt al-Aṣbahī żył około 85 lat. Data jego narodzin jest nieznana, wiadomo natomiast, że zmarł w roku 179 H./795.

Mālik ibn Anas był wybitnym prawnikiem muzułmańskim, którego – z powodu jego zasług – określa się mianem *imām al-Madīna*. Pochodził z rodziny, która wywodziła się z południowych Arabów z Ḥimyaru i była powiązana z Banū Taym ibn Murra (Taym Qurayš). Większość swego życia spędził w Medynie. Na temat Mālika ibn Anasa krążyły liczne legendy: o jego cudownych narodzinach, o przepowiedzeniu przez Proroka wielkiej roli, jaką miał odegrać w społeczności muzułmańskiej i o jego pragnieniu zostania śpiewakiem, zanim rozpoczął studiowanie prawa islamskiego (*fiqh*). Niewiele wiadomo o jego studiach; na podstawie ostatnich badań przypuszcza się, że Mālik ibn Anas pobierał nauki prawnicze u znanego prawnika z Medyny (praktykującego *ra’y* – osąd własny) imieniem Rabī’a Far-rūh. Od niego właśnie Mālik ibn Anas zaczerpnąć miał hadisy. Ponadto lektury Koranu (*qirā’a*) uczył się od An-Nāfi’ego¹⁶⁵.

Jest rzeczą dalece wątpliwą, czy Mālik ibn Anas napisał poza zbiorem tradycji pt. *Al-Muwattā’* inne dzieła, mimo sugestii zawartych w *Fihrist* Aṭ-Ṭabariego¹⁶⁶. Utwory przypisywane Mālikowi ibn Anasowi dzieli się zazwyczaj na dwie grupy tzn. prace o charakterze prawniczym oraz inne. Do pierwszej grupy zalicza się *Kitāb as-Sunan* (lub *as-Sunan*) przekazany przez Ibn Wahaba lub ‘Abd Allāha ibn ‘Abd al-Ḥakama al-Miṣrīego, *Kitāb al-manāsik*, *Kitāb al-muġālasāt* przekazany przez Ibn Wahaba, *Risāla fī l-aqdiya* przekazana przez ‘Abd Allāha ibn ‘Abd al-Ġalīla oraz *Risāla fī l-fatwā* przekazana przez Ḥālida ibn Nizāra i Muḥammada ibn Muṭarrifa. Pośród dzieł o innej niż prawnicza tematyce znajdują się *Tafsīr*, *Risāla fī l-qadar wa r-radd ‘alā l-Qadariyya*, *Kitāb an-nuġūm*, *Kitāb as-sirr*¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Por. J. Schacht, *Mālik b. Anas*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*, t. 6, Leiden 1991, 247-248.

¹⁶⁶ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 115.

¹⁶⁷ Istnieją dwa zasadnicze źródła wiadomości o Māliku ibn Anasie: *Al-Mudawwana al-kubrā* autorstwa As-Saḥnūna (zm. 854) oraz *Kitāb iḥtilāf al-fuqahā* autorstwa Aṭ-Ṭabariego (zm. 923).

Zbiór tradycji Mālika ibn Anasa pt. *Kitāb al-Muwattā'* (lub krótko *Al-Muwattā'*) ukazuje wielką pracę i zaangażowanie autora. Jest to pierwsza księga prawa muzułmańskiego (*fiqh*) posiadająca duże znaczenie do dziś. W okresie rządów Abbasydów w wielokulturowej społeczności islamskiej odczuwano konieczność systematycznego ujęcia materiału prawnego, posiadającego zarazem walory religijno-moralne. Charakter dzieła Mālika ibn Anasa zdaje się ukazywać muzułmanom jasną „wyrównaną drogę”, bez trudności (właśnie to oznacza słowo *Al-Muwattā'*), aby usuwać *ih̥tilāf*, czyli rozbieżności opinii islamskich uczonych. Te różne interpretacje prawa, niejednokrotnie dotyczące bardzo ważnych kwestii, wprowadzały zamieszanie wśród muzułmanów. W swym dziele Mālik ibn Anas z jednej strony pragnął zbudować kompletny system prawno-religijny do zastosowania w praktyce według zasady *ig̥mā'* (*consensus*) i sunny. Z drugiej strony dążył do wypracowania modelu teoretycznego odwołującego się do innych zakresów, które nie zostały zdefiniowane w poprzednich (tzn. w *ig̥mā'* i sunnie). Mālik ibn Anas realizował te idee na zasadzie równowagi tego, co zwykliśmy nazywać zasadą „złotego środka”. W każdym razie nie ograniczył się do prezentacji obiegowych opinii medyńskiego środowiska swojej epoki¹⁶⁸.

Znano 15 recenzji (*riwāya*) zbioru *Al-Muwattā'*, które różniły się między sobą, ponieważ najprawdopodobniej Mālik ibn Anas był niekonsekwentny w przyporządkowywaniu niektórych hadisów jednej klasie. Kłasyczne wydanie kairskie *Muwattā'* zawiera się w dwóch tomach¹⁶⁹.

Mimo że Mālik ibn Anas spędził większość swego życia w Medynie, należał do uczonych otwartych na poglądy innych, o czym świadczy stosowana przez niego zasada „złotego środka”. W jego zbiorze tradycji znajdują się utwory o wyraźnych wpływach nowotestamentowych, np. *Al-Muwattā'*, *Ši'r*, 16 posiada wyraźne analogie do Mt 18, 20. Być może są to ślady najstarszych zapożyczeń nowotestamentowych dokonanych przez samego Mahometa, które funkcjonując jako tradycje ustne dostosowane do potrzeb islamu, krążyły w środowisku Medyny.

¹⁶⁸ Szerzej na temat życia i dzieła Mālika ibn Anasa zob. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 185; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 213; J. Schacht, *Mālik b. Anas*, art. cyt., 247-248.

¹⁶⁹ Por. Mālik ibn Anas, *Al-Muwattā'*, red. Muḥammad Fu'ād 'Abd Bāqī, t. 1-2, Al-Qāhira 1952-1953.

C. An-Nawāwī (zm. 631 H./1277)

Pochodzący z Syrii (miejscowość Nawā, okręg Ġawlān na południe od Damaszku) Al-Imām Muḥyī ad-Dīn Abū Zakariyyā' Yaḥyā ibn Šaraf ibn Murī ibn Ḥasan ibn Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Ġuma ibn Ḥizām al-Ḥizāmī ad-Dimašqī an-Nawāwī urodził się w roku 631 H./1233, a zmarł w 676 H./1277. Już jako dziecko wykazywał niezwykle zdolności. W roku 649 H., jego ojciec wysłał go do szkoły *Madrasa ar-Rawāhiyya* w Damaszku, gdzie studiował najpierw medycynę, a następnie poświęcił się wiedzy o islamie. W roku 652 H. odbył pielgrzymkę do Mekki ze swym ojcem. W roku 655 H. rozpoczął karierę pisarską, a dziesięć lat później posiadając opinię wielkiego prawnika i tradycjonisty (*muḥaddit*) został powołany do Dār al-ḥadīṭ al-ašrafiyya w Damaszku jako następca Abū Šāma. An-Nawāwī nie cieszył się dobrym zdrowiem. Żył bardzo skromnie i nigdy się nie ożenił. Znany z nieugiętej postawy wobec sprawiedliwości nie wahał się nawet przeciwstawić władcy. Z tego powodu został wygnany z Damaszku przez sułtana Mamlūka Baybarsa. Zmarł w rodzinnej miejscowości Nawā¹⁷⁰.

An-Nawāwī cieszy się do dziś ogromnym szacunkiem wśród sunnitów. Posiadał wyjątkową wiedzę na temat hadisów i zastosował surowsze kryteria weryfikacji ich prawdziwości (*ṣurūṭ*) od stosowanych w późniejszym islamie. Uznał tylko pięć zbiorów hadisów za kanoniczne, preferując w pierwszej kolejności Al-Buḥārīego, mimo szczególnej sympatii do dzieła Al-Muslima. Umieścił też zbiór tradycji *Sunan* Ibn Māğa i *Musnad* Aḥmada ibn Ḥanbala na tej samej płaszczyźnie ważności. Wstęp jego komentarza do *Ṣaḥīḥ* Al-Muslima zawiera historię przekazu tego dzieła i krótki traktat pt. *ʿIlm al-ḥadīṭ* („wiedza o hadisach”). Autor dał wiele wskazówek na temat *isnādu* (łańcucha przekazicieli), wyjaśnienia gramatyczne, a w przypadku poszczególnych hadisów prezentuje teologiczno-prawny punkt widzenia. Wprowadził też *tarğama* (rodzaj tytulatury) w dziele Al-Muslima. Ponadto napisał też komentarz do *Sunan* Abū Dāwūda. Zatem An-Nawāwī zasłynął przede wszystkim jako prawnik kontynuujący dzieło Aš-Šāfiʿiego, komentator hadisów i tradycjonista. Do jego najwybitniej-

¹⁷⁰ Por. W. Heffening, *Al-Nawawī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 7, Leiden 1993, 1043.

szych dzieł zalicza się *Kitāb al-arbaʿīn*, *Kitāb al-adkār*, *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn* oraz *Bustān al-ʿārīfīn fī l-zuhd wa t-taṣawwuf*¹⁷¹.

Warto zauważyć, że An-Nawāwī zasłynął w świecie muzułmańskim bardziej jako prawnik niż tradycjonista (dzieło *Minhāğ at-tālibīn*).

Niewątpliwie najbardziej interesujący dla niniejszych badań jest zbiór hadisów pt. *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*. Pierwsza księga, składająca się z 83 *bāb* (rozdziałów) i zawierająca 680 hadisów jest swoistą introdukcją bez tytułu, zawierającą olbrzymie bogactwo tematów związanych z duchowością. Skłonności do mistycyzmu u An-Nawāwīego ujawniają się jasno w tytułach rozdziałów: przebaczenie grzechów, kontemplacja Boga, medytacja, poświęcenie siebie itp. *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn* zawiera 19 ksiąg. W sumie dzieło posiada 372 rozdziałów i 1896 hadisów. Każdy rozdział (*bāb*) rozpoczyna się cytatem z Koranu. Siedem pierwszych ksiąg mówi o etykiecie, godnej polecenia praktyce, tzn. w jaki sposób pobożny muzułmanin winien zachowywać się podczas modlitwy, jedzenia, odpoczynku, podróży, odwiedzin chorego itd. Pozostałe księgi (oprócz 17 na temat zabronionych czynności) prezentują tematy religijne. Wiele spośród tych ostatnich hadisów zawiera elementy modlitwy: wspomina imię Boga, zawiera wezwania o wysłuchanie próśb i przebaczenie grzechów, wychwala potęgę i łaskę Boga itd. Natomiast 17 księga dotycząca czynów zabronionych jest najobszerniejszą spośród wszystkich ksiąg zbioru, składa się ze 116 *bāb*, w których umieszczono 297 hadisów¹⁷².

Chociaż An-Nawāwī nie żył w okresie najsilniejszych procesów akulturacyjnych na Bliskim Wschodzie, to jednak nie ulega wątpliwości, że hadisy, które zebrał, reprezentują tradycję z poprzednich wieków. Nastawienie mistyczne autora niejako implikuje warstwy nowotestamentowe

¹⁷¹ Por. i szerzej zob. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 496; F. Wüstenfeld, *Über das Leben und die Schriften des Scheich Abu Zakarija el-Nawawi*, Göttingen 1849; W. Heffening, *Zum Leben und zu den Schriften al-Nawawi*, „Der Islam” 22 (1935), 165-190; 24 (1937), 131-150; tenże, *Al-Nawawī*, art. cyt., 1043-1044; M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 117-118; As-Subkī, *Ṭabaqāt aṣ-ṣāfiʿiyya al-kubrā*, Al-Qāhira 1324 H.; E. F. F. Bishop, *Form-criticism and the forty-two traditions of Nawawī*, „The Moslem World” 30 (1940), 253-261.

¹⁷² Zob. *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*, Bayrūt 1992; *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*, transl. by M. Abbasi, New Delhi 1989; *Vierzig Ḥadīth*, aus dem Arabischen von A. von Denffer, Leicester 1979; *Les jardins de la piété*, trad. sous la dir. de D. Penot, J. J. Thibon, Lyon 1989; *Il giardino dei devoti*, trad. dall'arabo a cura di A. Scarabel, Trieste 1990.

w jego zbiorze (jak wiadomo mistyka nie należała do priorytetów pierwotnego islamu, rozwinęła się pod wpływem chrześcijaństwa).

D. Al-Kulaynī (zm. ok. 940)

Na temat imamickiego tradycjonisty Abū Ġaʿfara Muḥammada ibn Yaʿqūba ibn Ishāqa ar-Rāzīego al-Kulaynīego (lub Kulīnīego) nie zachowało się wiele informacji; trudno ustalić datę narodzin, najprawdopodobniej przypada ona na drugą połowę III wieku hidżry (IX wiek). Również istnieją rozbieżności co do daty jego śmierci, przyjmuje się bądź 328 H./939, bądź 329 H./940.

Al-Kulaynī pochodził z miejscowości Kulayn (lub Kulīn) leżącej kilkadziesiąt kilometrów na południe od Rayy w Persji (rejon Pašāpūya). Przypuszcza się, że odbył studia w świętym mieście Qumm w okresie od 903 do 913 roku, ponieważ jego zbiór hadisów zdradza wpływy imamickie. Posiadał żywy kontakt z imamitami z Rayy, pośród których był jego wuj. Prawdopodobnie uczył się w Naysābūr, gdzie działał wybitny teolog i prawnik imamicki Muḥammad ibn Ismāʿīl an-Naysābūrī. Nie wiadomo dokładnie, kiedy odwiedził Bagdad i stworzył swe wielkie dzieło pt. *Kitāb al-Kāfi*, nad którym miał pracować około 30 lat¹⁷³.

Poza *Kitāb al-Kāfi* – zbiorem hadisów – nie zachowały się inne jego dzieła. Zaginione prace dotyczyły przekazicieli (*riḡāl*), pism imamów i poematów imamickich. Zbiór tradycji Al-Kulaynīego ma ambicje stania się przewodnikiem po doktrynie imamickiej, chce na swój sposób służyć autorytetem teologiczno-prawniczym. Autor uporządkował materiał tematycznie (*muṣannaf*) i prezentował zebrane przez siebie hadisy jako poprawne pod względem ortodoksji. Dzieło zostało podzielone na *uṣūl* („fundamenty”) zawierające teologię imamicką i na *furūʿ* („odgałęzienia”) będące w relacji do *fiqh* (prawa muzułmańskiego). Wreszcie zakończenie *Kitāb al-Kāfi* stanowi *Kitāb ar-Rawḍa* (*Księga ogrodu*), która zawiera różne tradycje o charakterze fundamentalnym i parenetycznym¹⁷⁴. *Kitāb al-Kāfi* klasyfikuje tematycznie

¹⁷³ Por. W. Madelung, *Al-Kulaynī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 5, Leiden 1986, 364.

¹⁷⁴ Por. i szerzej zob. W. Madelung, *Al-Kulaynī*, art. cyt., 364; Ibn Šahrāšub, *Maʿālim al-ʿulamā*, red. ʿAbbās Iqbāl, Teheran 1353 H./1934, 88; Ibn Ḥağar, *Lisān al-mīzān*, Ḥaydarābād 1329-1331 H./1911-1913, t. 5, 433; Al-Bahrānī, *Luʿluʿat al-baḥ-*

sentencje imamickie skupiające się na istotnych elementach doktryny, kultu i prawa. Tom pierwszy dotyczy wyznania wiary i doktryny imamickiej, tom drugi mówi o wierze i niewierze, trzeci nawiązuje do czystości kultowej, modlitwy i jałmużny, tom czwarty omawia zagadnienia postu i pielgrzymki, piąty dotyczy świętej wojny, sprawiedliwego pozyskiwania pieniędzy i małżeństwa. Wreszcie ostatni, szósty tom, omawia wiele problemów, spośród których na plan pierwszy wysuwa się rozwód i niewolnictwo¹⁷⁵.

Wbrew zamierzeniom autora *Kitāb al-Kāfī*, dzieło Al-Kulaynīego nie było zbiorem tradycji uznanym przez wszystkich teologów i prawników imamickich. Biorąc pod uwagę niektóre aspekty historyczne można mówić o ambiwalentnej postawie muzułmanów wobec tego zbioru; podczas gdy uczony (ṣayḥ) Al-Mufīd (zm. 413 H./1022) w Bagdadzie cytował dzieło Al-Kulaynīego jako „jedną z najbardziej ważnych i przydatnych ksiąg *Šī'a*”, Šarīf al-Murtaḍā (zm. 436 H./1044) oskarżał *Kitāb al-Kāfī* o przekaz licznych fałszywych tradycji. Wydaje się, że pewną popularność dzieło Al-Kulaynīego zawdzięcza wpływowi, jaki posiadał ṣayḥ Aṭ-Ṭūsī (zm. 460 H./1068). Cenił on *Kitāb al-Kāfī* i opierał się na nim w swoim wykładzie prawa¹⁷⁶. Mimo krytyki zbiór ten odgrywał sporą rolę w szkole imamickiej w Bagdadzie jako przeciwwaga do szkoły w Qumm z powodu pewnego podobieństwa do nauki mutazylickiej. Stosunkowo szybko *Kitāb al-Kāfī* został zaliczony do czterech podstawowych zbiorów szyickich, w oparciu o które sformułowano prawo imamickie.

Hadisy szyickie zawierają mniej elementów nowotestamentowych niż sunnickie, ponieważ teologia i prawo imamickie naznaczone były wewnątrzislamską polemiką.

E. Ibn Ḥuzayma (zm. 942)

Pochodzący z Nīsāpūr tradycjonista Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq ibn Ḥuzayma as-Sulūmī an-Nīsāpūrī żył aż 95 lat (223 H./837 – 311

rayn, red. Muḥammad Šādiq al-Baḥr Al-‘Ulūm, Naḡaf 1386 H./1966, 386; M. Farīna, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 119-120; Al-Ḥwānsārī, *Rawḍāt al-ḡannāt*, red. A. Ismā‘īliyyān, Qum 1390-1392 H./1970-1972, t. 6, 108-119;

¹⁷⁵ Por. Al-Kulaynī, *Kitāb al-Kāfī*, t. 1-7, Teheran 1388 H./1967.

¹⁷⁶ Por. Aṭ-Ṭūsī, *Fihrist kutub aš-Šī'a*, ed. by A. Sprenger, Calcuta 1853, 326-327; tenże, *Riḡāl*, red. Muḥammad Šādiq al-Baḥr Al-‘Ulūm, Naḡaf 1381 H./1961, 495-497.

H./942). Gdy miał 17 lat, podróżował już po całym Bliskim Wschodzie, by zdobyć wykształcenie. Wśród jego mistrzów znajdował się m.in. Ibn Qutayba. I on sam spotkał się z wielkimi tradycjonistami, np. z Al-Buḥārī i Al-Muslimem. Jego biografia przekazuje, że Ibn Ḥuzayma był tak bogaty i hojny, że nie wkładał nigdy dwa razy tej samej koszuli, rozdając je biednym.

Znanych jest aż 140 tytułów dzieł Ibn Ḥuzaymy, spośród których jednak tylko niewielka część dotrwała do naszych czasów. W ogóle istnieje problem, czy wszystkie spośród wymienianych tytułów odnosiły się do dzieł, czy też do ich części. Spośród zachowanych dla niniejszych badań najbardziej istotnym jest zbiór hadisów *Ṣaḥiḥ* Ibn Ḥuzayma, którego pełna nazwa brzmi *Muḥṭaṣar al-muḥṭaṣar min al-musnad aṣ-ṣaḥiḥ 'an an-nabī*. Dzieło Ibn Ḥuzayma przez niektórych uważane jest za jeden z trzech najlepszych zbiorów hadisów ze względu na precyzyjne badanie wiarygodności tradycji¹⁷⁷. Klasyczne wydanie *Muḥṭaṣar al-muḥṭaṣar min al-musnad aṣ-ṣaḥiḥ 'an an-nabī* składa się z 4 tomów¹⁷⁸.

Mimo optymizmu niektórych muzułmańskich badaczy tradycji, przypisujących zbiorowi Ibn Ḥuzayma wyjątkowe znaczenie, dzieło to nie jest tak znane jak prace wielkich tradycjonistów z grupy *kutub as-sitta*.

F. Autorzy *Miškāt al-maṣābīḥ*:

Al-Baḡawī (zm. ok. 1138) i At-Tibrīzī (zm. 1342)

Znany w świecie muzułmańskim zbiór hadisów pt. *Miškāt al-maṣābīḥ* posiada dwóch autorów. Pierwszym z nich jest Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd ibn Muḥammad ibn al-Farrā' al-Baḡawī (zwany też czasem Al-Farrā), który pochodził z Baḡ lub Baḡšūr z okolic Herat (dzisiejszy Afganistan). Niestety, trudno jest ustalić dokładną datę jego narodzin; wiadomo tylko, że zmarł w podeszłym wieku w 510 H./1132 lub 516 H./1138. Był pilnym uczniem wybitnych uczonych swego regionu, m.in. samego Qāḍīego al-Ḥusayna ibn Muḥammada al-Marwa ar-Rūḍīego (zm. 462 H.). Wkrótce po zakończeniu nauki został uczonym (*ālim*). Zredagował kilka zbiorów hadisów (8 według

¹⁷⁷ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 123.

¹⁷⁸ Por. Ibn Ḥuzayma, *Muḥṭaṣar al-muḥṭaṣar min al-musnad aṣ-ṣaḥiḥ 'an an-nabī*, red. Muḥammad Muṣṭafā al-Azḍamī, t. 1-4, Bayrūt 1979.

C. Brockelmann¹⁷⁹), pośród nich *Maṣābīḥ as-sunna* zwany inaczej *Ad-Duġā*¹⁸⁰, który przyniósł mu dużą popularność we wschodnich rejonach imperium muzułmańskiego. Następne pokolenia, doceniając zasługi Al-Baġawīego, określiły go jako wielkiego „ożywiciela sunny” (*muḥyī as-Sunna*) i „filar religii” (*rukn ad-dīn*). Oprócz tego znanego zbioru hadisów wymienia się *Šarḥ as-sunna* (dotychczas nie wydane drukiem)¹⁸¹ i *Al-Mu‘ġam*¹⁸².

Nie ustalono również daty urodzenia drugiego z kolei autora *Miškāt al-maṣābīḥ* – tradycjonisty Walī ad-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Ḥaḫīb at-Tibrīzī (zwanego również w skrócie Walī ad-Dīn). Wiadomo, że zmarł w roku 743 H./1342. Sześć lat przed swą śmiercią (w roku 737 H.) rozpoczął korektę dzieła Al-Baġawīego zmieniając jego tytuł na *Miškāt al-maṣābīḥ*. Praca ta zdobyła niezwykłą wręcz popularność ze względu na zwięzłość i łatwość przyswajania treści. At-Tibrīzī do pierwotnej wersji dzieła Al-Baġawīego wprowadził wiele hadisów znanych z ich użyteczności i ważności dla *fiqh* i źródła, z których zostały zaczerpnięte. Czasami uzupełniał noty mające na celu ukazać prawdziwość danego hadisu.

Pierwotnie *Maṣābīḥ as-sunna* liczyła 4719 hadisów, w tym 325 ze zbiorów Al-Buḫārīego, 875 Al-Muslima i 1051 przypisywanych obojgu, natomiast 2468 pochodzi z innych źródeł¹⁸³. Z kolei Al-Kāndīhlawī stwierdza, że dzieło Al-Baġawīego to 4434 hadisów¹⁸⁴. Materiał *Maṣābīḥ as-sunna* został sklasyfikowany przez Al-Baġawīego według metody *muṣannaf*: księgi dotyczą poszczególnych tematów prawa i teologii islamu. Każda księga (*kitāb*) podzielona jest na rozdziały (*bāb*), natomiast każdy rozdział składa się z dwóch części (*faṣl*). Pierwsza część zawiera hadisy Al-Buḫārīego lub Al-Muslima, lub też obu tych autorów i są one

¹⁷⁹ Por. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1.

¹⁸⁰ Por. Al-Baġawī, *Maṣābīḥ as-sunna*, t. 1-2, Al-Qāhira 1318 H. (wraz ze zbiorem *Muwattā’*).

¹⁸¹ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 125.

¹⁸² Cytowane przez Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, *Tahdīb at-tahdīb*, dz. cyt., t. 2, 138.

¹⁸³ Por. Sarkīs J. E., *Mu‘ġam al-maḫbū‘āt al-‘arabiyya wa ‘l-mu‘arraba*, Al-Qāhira 1346 H./1924, 1746.

¹⁸⁴ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 125; M. Plessner, *Al-Tibrīzī*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 4, 805-806.

sklasyfikowane jako teksty o najwyższej wiarygodności (*ṣaḥīḥ*). Druga część każdego rozdziału dzieła zawiera hadisys pochodzące z różnych, mniej lub bardziej wiarygodnych źródeł. Otrzymały one różną rangę przydatności i ważności. Hadisy te zaliczono do grupy „dobrych” (*ḥasan*). Łańcuchy przekazicieli (*isnād*) nie są cytowane kompletnie, najczęściej zawierają jedno imię osoby spośród towarzyszy Proroka, rzadziej podawane są dwa poziomy przekazicieli.

Z kolei przepracowane przez At-Tibrīzīego dzieło *Maṣābīḥ as-sunna* Al-Baḡawīego otrzymało nie tylko nowy tytuł *Miškāt al-maṣābīḥ*, ale również znaczące poszerzenie bazy prezentowanych hadisów. Al-Kāndīhlawī przekazuje, że At-Tibrīzī dołączył do 4434 hadisów zebranych przez Al-Baḡawīego 1511 nowych tradycji. W ten sposób *Miškāt al-maṣābīḥ* powiększył swą objętość do liczby 5945 hadisów. Ponadto autor nowej wersji dorzucił na końcu każdego hadisu nazwę źródła, z którego pochodzi dana tradycja. W *Miškāt al-maṣābīḥ* materiał został podzielony na 30 ksiąg (ich rozkład w poszczególnych tomach klasycznego wydania: 8 w pierwszym, 16 w drugim, 6 w trzecim – tradycje „uczestników bitwy pod *Badr*”). Każda księga (*kitāb*) podzielona została na liczne rozdziały (*bāb*). Zazwyczaj ich liczba nie przekracza dziesięciu w danej księdze, chociaż są również wyjątki, np. *Księga modlitwy* – 54 *bāb*, *Księga poprawnego życia* – 22 *bāb*, *Księga małżeństwa* – 17 *bāb*, *Księga obrzędów pielgrzymki* – 15 *bāb* itd.¹⁸⁵

Można też przyjąć podział tematyczny ksiąg składowych *Miškāt al-maṣābīḥ*: w dwóch pierwszych tomach 10 ksiąg dotyczy zagadnień kultu, 5 ksiąg odnosi się do transakcji handlowych i generalnie kwestii prawa społecznego, 5 mówi o wojnie świętej (*dżihad*), a 4 dotyczą tematów różnych, takich jak ubiór, medycyna itd. Wreszcie 6 ksiąg zgrupowanych w III tomie wydania syryjskiego dotyczy kolejno: reguł zachowania, słów, które uspokajają serce, dowodu, zmartwychwstania i początku stworzenia, czystości islamu.

Księga *Miškāt al-maṣābīḥ* jest przykładem nie tylko gromadzenia, ale również dalszego rozwoju klasyfikacji hadisów. Tego rodzaju dzieła potwierdzają raz jeszcze wielką wagę, jaką przywiązywali muzułmanie do tradycji Proroka.

¹⁸⁵ Por. *Miškāt al-maṣābīḥ*, t. 1-3, Dimašq 1971. Istnieje też starsze wydanie *At-Ta'liq as-sabīḥ 'alā Miškāt al-maṣābīḥ*, t. 1-4, Dimašq 1354 H.

Zauważa się, że również niektóre zbiory hadisów spoza kategorii *kutub as-sitta* były i są ważnym elementem konstytuującym teologię muzułmańską. Mając na uwadze przydatność ich w niniejszych badaniach można wymienić prace autorów takich jak Ad-Dārimī (zm. 899), Mālik ibn Anas (zm. 795), Al-Kulaynī (zm. ok. 940), Ibn Ḥuzayma (zm. 942). Powstały one w analogicznym okresie jak zbiory „sześciu ksiąg islamu”, a więc w centrum procesów akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej na Bliskim Wschodzie. Z kolei – aczkolwiek późniejsze – dzieła An-Nawāwiego (lub An-Nawawiego, zm. 1277) i autorów *Miškāt al-Maṣābīh*, czyli Al-Bağawiego (zm. ok. 1138) i At-Tibrīziego (zm. 1342), w dużej mierze dają świadectwo wcześniejszych procesów.

*

Podsumowując życie i dzieło najważniejszych tradycjonistów muzułmańskich podkreśla się, że większość z nich działała na terenie Bliskiego Wschodu w IX wieku, czyli w epoce najsilniejszych procesów akulturacyjnych na Bliskim Wschodzie (VII-X wiek):

**Autorzy zbiorów tradycji
z kategorii *kutub as-sitta***

z okresu VIII-X w.

Al-Buḥārī (zm. 870)
Al-Muslim (zm. 875)
Ibn Māğā (zm. 887)
Abū Dāwūd (zm. 889)
At-Tirmidī (zm. 892)
An-Nasā'ī (zm. 915)

**Najbardziej znani autorzy zbiorów
tradycji spoza kategorii *kutub as-sitta***

z okresu VIII-X w.

Mālik ibn Anas (zm. 795)
Ad-Dārimī (zm. 899)
Al-Kulaynī (zm. ok. 940)
Ibn Ḥuzayma (zm. 942)

późniejsi:

Al-Bağawī (zm. ok. 1138)
An-Nawāwī (zm. 1277)
At-Tibrīzī (zm. 1342)

Jednym z paradoksów muzułmańskiej nauki o hadisach (*‘ulūm al-ḥadīṭ*) jest wielki rozdzźwięk pomiędzy krytyką a praktyką; im bardziej weryfikacja hadisów stawała się pedantyczna, tym mniej krytyczni byli muzułmańscy teologowie i pisarze. Zgromadzone w wyżej wymienionych zbiorach hadisys zawierają najprzeróżniejsze myśli: uniwersalistyczne roszczenia islamu, walkę pomiędzy zwolennikami Umajjadów a opozycją medyńską, wzrost szyizmu i jego podział na sekty, wysiłki

Abbasydów w kierunku zapewnienia sobie dziedziczności kalifatu, powstawanie kontrowersji teologicznych, początki mistycznych doktryn sufickich i wreszcie rozmaite tematy biblijne.

Rozdział III

Muzułmańska krytyka hadisów

Zasadniczymi elementami muzułmańskiej krytyki hadisów są pytania o poprawność ich treści i o autentyczność łańcucha przekazicieli tradycji¹⁸⁶. Odnosnie do drugiej kwestii krytyka ustala, czy kolejni świadkowie mogli się nawzajem znać, przekazywać informacje i czy są wiarygodnymi. Gdy chodzi o treść, autorytety muzułmańskie ustalają zgodność hadisów z koraniczną nauką Mahometa i wzajemną niesprzeczność hadisów¹⁸⁷. Ogólnie rzecz biorąc trzeba tu rozważyć najpierw problemy związane z fałszerstwami hadisów (punkt 1), a następnie koncepcje muzułmańskiej weryfikacji tradycji (punkt 2), wreszcie rodzaje, terminologię i tematykę hadisów (punkt 3).

1. Powstawanie hadisów i ich fałszerstwa

Przez długi czas Medyna pozostawała głównym ośrodkiem powstawania sunny (*dār as-Sunan*), ponieważ Mahomet od roku 622 do swej śmierci w roku 632 pozostawił tam dużą część swego posłannictwa. Tradycja muzułmańska przyjmuje, że towarzysze Proroka zapamiętali słowa i czyny Mahometa a następnie przekazali je dalej. Bardzo często kładziono duży nacisk na przekaz i jego prawdziwość z powodu trudności w zapisywaniu ciągle wtedy jeszcze tworzonego klasycznego języka arabskiego. Pierwsze fragmentaryczne zapisy tradycji muzułmańskiej powstały na początku VIII wieku. Dokonali tego ‘Urwa ibn az-Zubayr (zm. 93 H./712) i Ibn Šihāb (zm. 124 H./741).

¹⁸⁶ Podstawowe informacje na ten temat zob. rozdział *La critique du ḥadīṭ*, [w:] *Le dogme et les rites de l’islam par les texts*, dz. cyt., 29-32.

¹⁸⁷ Por. B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l’islam*, dz. cyt., t. 3, 287-296.

Od połowy VIII wieku pojawiły się już pierwsze próby metodologicznego uporządkowania tradycji Proroka u autorów takich jak Ibn Ġurayġ (zm. 150 H./767) i Ma‘mar ibn Rāšid (zm. 158 H./770)¹⁸⁸.

W islamie pojawili się w dużej liczbie zbieracze „wiedzy”, czyli hadisów (*ar-riḥla fī ṭalab al-‘ilm*). Negatywnym skutkiem tych poszukiwań promujących tych, którzy znaleźli jak najwięcej tradycji, było niebezpieczeństwo fałszerstw. Pomędzy hadisami prawdziwymi pojawiały się tradycje nieautentyczne bądź w warstwach poszczególnych hadisów, bądź w całości utworów¹⁸⁹. Tradycje zmieniano fragmentarycznie lub całościowo poprzez różne zabiegi i interpolacje. Najczęściej wyrażały się one przez dodawanie nowych treści, aby osiągnąć nowy efekt, modyfikowanie znaczenia pierwotnej tradycji, ozdabianie tekstu z nadmiaru gorliwości, formowanie niepoprawnego łańcucha przekazicieli czy promowanie treści politycznych albo sekciarskich. Fałszerstwa ułatwiał powszechny u Arabów analfabetyzm i prymitywny charakter pierwszych zapisów; ustny przekaz tradycji stał się więc koniecznością.

Z czasem, pod pozorem uzupełniania starych przekazów, wprowadzano w obieg szereg zmyśleń. Zazwyczaj pobożni muzułmanie dawali wiarę powiedzeniom, które podkreślały moralne i doktrynalne walory islamu, a wielu uczonych – zwłaszcza w pierwszym okresie tworzenia się sunny – przymykało oczy na te nowatorskie praktyki. Z czasem, gdy rosło coraz większe zapotrzebowanie na tego rodzaju wiedzę, badacze tradycji (tradycjoniści) przemierzali Bliski Wschód i Egipt w „poszukiwaniu” wypowiedzi Proroka. W tym okresie w usta Mahometa wkładano maksymy prawne, tradycje żydowskie i chrześcijańskie, a nawet aforyzmy zaczerpnięte z filozofii greckiej¹⁹⁰.

Reakcja środowiska teologów na to dezintegrujące islam zjawisko była kwestią czasu. Uczeni muzułmańscy posiedli szybko znajomość owych „inwencji” hadisów i opracowali metody krytycznej eliminacji

¹⁸⁸ Właśnie nieuwzględnienie tych źródeł zarzuca się I. Goldziherowi; ten ostatni w swej skrajnej krytyce autentyczności hadisów nie dokonał ważnego rozróżnienia pomiędzy pierwszymi zapisami hadisów a opracowanymi później zbiorami tradycji. Por. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, dz. cyt., t. 1, 53-84.

¹⁸⁹ Por. np. J.-M. Gaudeul, R. Caspar, *Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des écritures. Textes choisis et traduits avec presentation, commentaire et notes*, „Islamochristiana” 16 (1980), 61-104.

¹⁹⁰ Por. H. A. R. Gibb, *Mahometanism*, dz. cyt., 60.

podejrzanych tradycji¹⁹¹. W ten sposób narodziła się szeroko rozbudowana na wiele szczegółowych dyscyplin wiedza o hadisach (*'ulūm al-ḥadīth*)¹⁹². I tak dla przykładu Al-Hākim an-Naysābūrī (zm. 405 H./1014) wyróżnia pięćdziesiąt dwie takie dyscypliny, a Ibn aṣ-Ṣalāḥ (zm. 643 H./1245) aż sześćdziesiąt pięć¹⁹³.

*

Pytanie, czy hadisы zbierano wcześniej czy późno jest trudne i nie można na nie jednoznacznie odpowiedzieć. Pewne jest, że poszukiwacze „wiedzy”, czyli hadisów (*al-riḥla fi ṭalab al-'ilm*) szczycili się każdym nowym znaleziskiem. Toteż w szybkim tempie zaczęły powiększać się kolekcje hadisów. Reakcja w postaci krytycznych ustaleń badaczy islamskich opierała się szczególnie na dwóch fundamentalnych dyscyplinach: na nauce o procesie przekazu (*'ilm al-riwāya*), która drobniźgowo ustalała wszelkie jego ogniwa, oraz na studium analitycznym treści hadisów (*'ilm uṣūl al-ḥadīth*), które przeprowadza, jak tylko można głęboko, analizę przekazu (*isnād*) i samego tekstu hadisu¹⁹⁴.

2. Weryfikacja hadisów

W ciągu trzech pierwszych wieków hidżry wprowadzono w obieg liczne hadisы pod pozorem, że zawierają one autentyczne myśli Mahometa na temat prawa lub doktryny. W opozycji do fałszerstw narodziła się w islamie dyscyplina badająca krytycznie autentyczność tradycji Proroka. Aspekt historyczny dominował w procesie weryfikacji prawdziwości hadisów. Chodziło o ustalenie łańcucha przekazicieli, czyli listy poprzedników, którzy układali się w szereg sięgający do samego Mahometa¹⁹⁵.

¹⁹¹ Por. np. At-Tirmidī, *Al-Ğāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, Al-Qāhira 1937 (ostatni rozdział).

¹⁹² Por. M. Z. Siddiqi, *'Ulūm al-ḥadīth*, „Studies in Islam” 5 (1968) 197-211.

¹⁹³ Na temat tej wiedzy i jej dyscyplin zob. szerzej: Al-Hākim Al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth*, Maḍinat al-Nabī 1977; Al-Ḥaṭīb Al-Bagḍādī, *Al-Kifāya fi 'ilm ar-riwāya*, Ḥaydarābād 1938; Ibn aṣ-Ṣalāḥ, *Muqaddima fi 'ulūm al-ḥadīth*, Dimaṣq [brak roku]; Ibn Kaṭīr, *Iḥtisār 'ulūm al-ḥadīth*, Al-Qāhira 1951; Al-Zurqānī, *Al-Manḥal al-ḥadīth min 'ulūm al-ḥadīth*, Al-Qāhira 1947.

¹⁹⁴ Por. Ḥaġġī Ḥalīfa, *Kaṣf aṣ-Zunūn*, Istanbul 1957, t. 1, 635-641.

¹⁹⁵ Por. B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'islam*, dz. cyt., t. 3, 288-290; J. Robson, *Ḥadīth*, art. cyt., 26.

Łańcuch przekazicieli (*isnād*) był drobiazgowo sprawdzany przez uczonych muzułmańskich z różnych punktów widzenia. Badanie to koncentrowało się przede wszystkim na samych przekazicielach. Najpierw więc ustalano ich życiorysy i znaczenie dla ummy muzułmańskiej (urodziny, śmierć, mistrzowie i uczniowie, podróże i spotkania), aby mieć pewność co do osoby przekazującego, której autentyczność automatycznie sugerowała prawdziwość przekazywanych przez nią treści. Stąd pojawiała się dyscyplina szczegółowa „znajomości ludzi” (*‘ilm ar-riḡāl*). Opierała się ona na podstawowych badaniach historycznych, tzn. na biografiach ludzi dających gwarancję prawdziwego przekazu hadisów. Klasyfikuje się ich w pokolenia (*tabaqāt*), a następnie w szczegółowe kategorie, np. towarzysze Proroka, tradycjoniści, prawnicy¹⁹⁶. Słynny badacz tradycji Al-Buḥārī (zm. 256 H./870) napisał kilka dzieł z dziedziny *‘ilm ar-riḡāl*. Szczególnym zainteresowaniem badaczy islamskich cieszyli się towarzysze Mahometa i ich bezpośredni następcy, których z naukowym zacięciem ustalali Ibn Sa‘d (zm. 230 H./845), Ibn al-A‘īr (zm. 630 H./1233) i Ibn Hagar (zm. 852 H./1449). *‘Ilm ar-riḡāl* wywarła wielki wpływ na historiografię arabską (*kitābat at-ta’rīḡ*). Uwidacznia się to w opracowywaniu wiadomości pozyskanych od świadków lub przekazicieli („informatorów” – *ruwāt al-ḡabar*), działalności różnych autorów, którzy niejednokrotnie byli zarazem tradycjonistami i historiografami oraz w zastosowaniu metody „łańcuchów przekazicieli” (*isnād*) do historii i literatury¹⁹⁷. Problem ten omówiono poniżej w trzech aspektach: najpierw przedstawione są zasady ustalania wiarygodności samych przekazicieli hadisów (podpunkt A), następnie metody weryfikacji łańcucha przekazicieli, czyli *isnādu* (podpunkt B), wreszcie zaprezentowano metody krytyki wewnętrznej hadisów (podpunkt C).

A. Wiarygodność przekazicieli hadisów

Muzułmańscy specjaliści od badania autentyczności hadisów skupiali swą uwagę na stopniu zaufania, jakim można było obdarzać poszczególnych przekazicieli tradycji. W ten sposób powstała dyscypli-

¹⁹⁶ Por. Hāḡḡī Ḥalīfā, *Kaṣf az-Zunūn*, dz. cyt., t. 1, 834-835; J. Horowitz, *Alter und Ursprung des Isnād*, „Der Islam” 8 (1918), 39-47.

¹⁹⁷ Por. C. Sauvaget, *Introduction à l’histoire de l’Orient musulman*, Paris 1961, 28-29.

na zajmująca się ustalaniem stopnia wiarygodności poszczególnych autorów (*al-ġarḥ wa t-ta'dīl*), których klasyfikowano jako godnych uznania albo jako podejrzanych, wątpliwej rzetelności¹⁹⁸. Uwagi na temat stopni wiarygodności przekazicieli tradycji znajdują się w klasycznych zbiorach hadisów, takich jak np. Ad-Dārimiego (zm. 255 H./869). Na ogół zresztą dzieła poświęcone wiedzy o hadisach (*'ulūm al-ḥadīth*) posiadają jeden rozdział omawiający ten problem¹⁹⁹. Powstawały też dzieła w całości zajmujące się problematyką *al-ġarḥ wa t-ta'dīl*²⁰⁰. Godny wiary przekaziciel tradycji powinien być przede wszystkim muzułmaninem obdarzonym rozsądkiem (*'aql*), cieszyć się powszechnym szacunkiem ze względu na swą prawość (*'adl*) i przekazywać wiernie treść hadisów (*dabt*). W świetle tych kryteriów wypracowano wiele stopni do sklasyfikowania przekazicieli tradycji pod względem ich wiarygodności. Istnieje wiele kategorii przekazujących hadisy, np. ci, którzy są godni najwyższego zaufania (*tiqa*), mówiący prawdę (*ṣadūq*), tacy, przeciw którym nie można nic powiedzieć nieprzyjemnego (*ba'ṣa bihi*), ci, którzy są niesolidni lub przystosowujący hadisy (*layyin al-ḥadīth*), słabi (*ḍa'īf*) i kłamcy (*kaddāb*).

Dane biograficzne *al-ġarḥ wa t-ta'dīl* (przekazicieli) stały się podstawą *'ulūm al-ḥadīth* (wiedzy o hadisach). Uwzględniały one szczególnie poglądy doktrynalne narratorów oraz ich stosunek do współczesnych. Dało to początek bogatej literaturze na temat przekazicieli tradycji w postaci wielotomowych słowników biograficznych oraz książek poświęconych towarzyszom Proroka i dalszym pokoleniom uczonych. Postacie w tego rodzaju słownikach poukładane są według następującej kolejności: wyznawcy islamu pierwszego pokolenia (to-

¹⁹⁸ Por. J. Robson, *Al-Djarḥ wa t-Ta'dīl*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 2, Leiden 1960, 473-474; tenże, *The isnad in Muslim Tradition*, „Transactions of the Glasgow University Oriental Society” 15 (1953-1954), 15-26; tenże, *Ḥadīth*, art. cyt., 26.

¹⁹⁹ Por. np. Al-Ḥākim Al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth*, dz. cyt.; Al-Ḥafīb Al-Baġdādī, *Al-Kifāya fi 'ilm ar-riwāya*, dz. cyt.; Ibn aṣ-Ṣalāh, *Muqaddima fi 'ulūm al-ḥadīth*, dz. cyt.; Ibn Kaṭīr, *Iḥtisār 'ulūm al-ḥadīth*, dz. cyt.; Al-Zurqānī, *Al-Manhal al-ḥadīth min 'ulūm al-ḥadīth*, dz. cyt.

²⁰⁰ Do takich dzieł zalicza się przede wszystkim prace autorów takich jak: Ibn Abū Ḥātim al-Rāzī (zm. 327 H./939), *Al-Ġarḥ wa t-ta'dīl*; Aḍ-Ḍahabī (zm. 748 H./1348), *Mīzān al-i'tidāl fi naqd ar-riḡāl*; Ibn Ḥaġar Al-'Asqalānī (zm. 852 H./1449), *Lisān al-mīzān*. Występują też dzieła, które zostały poświęcone wyjątkowej kategorii przekazicieli „słabych” (*aḍ-ḍu'afā'*); do nich zalicza się np. An-Nasā'ī (zm. 303 H./915), *Kitāb aḍ-ḍu'afā'*; Ibn 'Adī (zm. 365 H./976), *Al-Kāmil fi ma'rifat ḍu'afā' al-muḥaddiṯīn*.

warzysze Proroka), drugiego pokolenia (następcy towarzyszy Mahometa), trzeciego pokolenia (następcy następców itd.). Najstarszą taką księgą jest dzieło autorstwa Ibn Sa'da (zm. 845)²⁰¹ pt. *Ṭabaqāt* (*Księga klas albo generacji*) w ośmiu tomach²⁰². Od tego czasu niemal każde stulecie wydawało nowe opracowania słowników genealogii obejmujące nie tylko tradycjonistów, ale także prawników, recytatorów Koranu i uczonych muzułmańskich niemal wszystkich specjalności.

Al-ġarḥ wa t-ta'dīl, jako nauka o wiarygodnych świadkach sunny, wypracowała wysokie wymagania etyczno-intelektualne dla autentycznych przekazicieli tradycji. Zazwyczaj wylicza się siedem zasadniczych wymogów stawianych wiarygodnemu świadkowi, według których powinien on²⁰³: (a) odznaczać się wiarą bez żadnych zastrzeżeń, (b) być godnym najwyższego zaufania, (c) dawać pewność, że właściwie zrozumiał przekaz oraz, że bez jakichkolwiek zniekształceń przekazał go dalej, (d) przekazać więcej niż jeden hadis, (e) ukazać, że uczestniczy w procesie przekazywania, który posiada nieprzerwany łańcuch poręczycieli, (f) wyraźnie stwierdzić, że dane słowa lub czyny pochodzą od Mahometa oraz (g) przekazywać treść, która odpowiada czasom i realiom wczesnoislamskiej ummy.

B. Weryfikacja łańcucha poręczycieli (*isnādu*)

Wiarygodność *isnādu* badana jest wielokierunkowo przede wszystkim w aspektach recepcji tradycji (*taḥammul*) i jej przekazu w ścisłym słowa znaczeniu (*adā'*). Zdaniem wielu autorów przyswojenie i dalszy przekaz hadisów Proroka miał miejsce w przedziale czasowym od pięciu do dziewięćdziesięciu lat. Istnieje wiele sposobów wyrażania sposo-

²⁰¹ Por. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, dz. cyt., t. 1, 300-301; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, dz. cyt., t. 1, 142-143; G. H. A. Juynboll, *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīṭ*, dz. cyt., 24-28; 100-102; 139-142; W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, dz. cyt., t. 1, 48.

²⁰² Por. wydanie Ibn Sa'd, *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams, bis zum Jahre 230 der Flucht*, hrsg. von E. Sachau, t. 1-9, Leiden 1904-1940.

²⁰³ Por. A. T. Khoury, *Tradycja – islam*, [w:] *Leksykon religii*, z inic. F. Königa przy współpr. wielu uczonych wydał H. Waldenfels, przekł., oprac. i bibliogr. polską sporządził P. Pachciarek, Warszawa 1997, 494; tenże, *Islam. Minderheiten in der Diaspora*, München 1985, 13-35.

bu przyjmowania treści hadisów przez przekazicieli²⁰⁴. Dość często mowa jest o bezpośrednim „usłyszeniu” (*samāʿ*) danej tradycji z ust mistrza. Czasem przekaz bywa przedstawiany jako recytacja jakiegoś mistrza (*qirāʿa*), pozwolenie na dalszy przekaz wydane uczniom przez nauczyciela (*iğāza*), przekazanie kopii tradycji (*munāwala*) przez mistrza swym uczniom. Jeszcze innymi formami przekazu hadisów opisywanymi przez muzułmańskich krytyków tradycji są: korespondencja (*mukātaba*), zapis (*waṣīyya*) i szczęśliwe odkrycie (*wiğāda*). W tym ostatnim przypadku jakaś osoba odnajduje nieoczekiwanie cenną księgę z zapisem tradycji i następnie przekazuje dalej jej zawartość. Poniżej przedstawiono tabelę czasowników dotyczących przekazu tradycji w hierarchicznym porządku od najbardziej cenionych do ogólnych:

Wyrażenie z <i>isnādu</i> danego hadisu	Tłumaczenie polskie
<i>ḥaddaṭanī</i>	„przeczytał mi [tradycję]” „zacytował mi [tradycję]”
<i>ḥaddaṭanā</i>	„przeczytał nam [tradycję]” „zacytował nam [tradycję]”
<i>aḥbaranī</i>	„poinformował mnie o...”
<i>aḥbaranā</i>	„poinformował nas o...”
<i>samiʿtu</i>	„słyszałem...”
<i>anbaʿanī</i>	„oznajmił mi...” (pozwolenie na dalszy przekaz)
<i>ʿan</i>	„według...”

Innym problemem badania *isnādu* była liczba przekazicieli tej samej tradycji. Badania uczonych muzułmańskich doprowadziły do wyodrębnienia różnych kategorii hadisów: od tych, które przekazywało wiele osób godnych najwyższego zaufania, przez te o „średniej” popularności, do przekazanych przez niewielką liczbę osób. Trudno precyzować liczbę osób przekazujących tradycję, która miałaby wystarczyć do dobrego poświadczenia hadisu. Zdania muzułmańskich autorów na ten temat są bardzo podzielone; w zależności od autora mówi się o koniecznej liczbie czterech, pięciu, dziesięciu, dwunastu, dwudziestu, czterdziestu, siedemdziesięciu świadków, a nawet trzystu trzydziestu mężczyznach i dwóch kobietach...²⁰⁵

Analizie poddawano również ciągłość łańcucha przekazicieli. Stąd mówi się o hadisach posiadających nieprzerwaną „sukcesję” przekazicieli i o takich, które jej nie mają. Wyróżnia się hadisy, których linia

²⁰⁴ Por. J. Robson, *Ḥadīth*, art. cyt., 26-30.

²⁰⁵ Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 19.

isnādu jest nieprzerwana (*muttaṣil*), tradycję z brakującym ogniwem przekazicieli (*munfaṣil*), która nie odwołuje się do towarzyszy Proroka, tradycję „przerwaną” (*munqaṭi*), której łańcuch posiada tylko jedną lukę (np. nie jest wzmiankowany jakiś następca), wreszcie tradycję „chorą” (*mu’dil*), która posiada wiele braków.

Ostatnim poziomem pracy muzułmańskich krytyków hadisów było użycie wypracowanych metod do całościowego spojrzenia na dany hadis zarówno pod względem ciągłości *isnādu*, jak również wiarygodności przekazicieli. Stąd pojawiły się „noty teologiczno-prawne”²⁰⁶ hadisów: *ṣaḥīḥ* („autentyczny”, dosłownie „zdrowy”), *ḥasan* („dobry”) i *da’if* („słaby”)²⁰⁷.

Unikając nakładania chrześcijańskich kategorii na teologię islamską można przyjąć tę wypracowaną na gruncie katolickim terminologię dla określenia analogicznego procesu ustalania stopnia autentyczności w islamie na gruncie hadisów. Chodzi więc tutaj o zastosowanie nomenklatury katolickiej, która, jak się zdaje, trafnie oddaje problem systematyzacji prawd, a nie transpozycję chrześcijańskiej teologii. W niniejszym zestawieniu „nota teologiczna” hadisu oznacza stopień wiarygodności i poprawności przekazu danej tradycji.

C. Krytyka wewnętrzna hadisów

Metody krytyki hadisów, które wypracowali uczeni muzułmańscy, nie ograniczały się jedynie do zewnętrznej krytyki formalnej tradycji islamskiej. Wbrew temu, co zwykli sądzić niektórzy orientaliści, teologowie i prawnicy muzułmańscy prowadzili prace również nad krytyką wewnętrzną hadisów, czyli nad ich treścią (*matn*). Badacze ci nie-

²⁰⁶ Wyrażenie „noty teologiczne” zostało zaczerpnięte z dogmatyki katolickiej. Określają one stopień autorytetu, z jakim Kościół potwierdza prawdę twierdzenia, które jest głoszone. Noty teologiczne używa się do oznaczenia stopnia pewności, jaki należy przyznać danemu twierdzeniu.

²⁰⁷ O tym podziale i jego szczegółowych modyfikacjach będzie jeszcze kilkakrotnie mowa. W tym miejscu, gwoli wyjaśnienia, są podane wstępne informacje: hadis *ṣaḥīḥ* to taki, który posiada doskonały *isnād* zarówno pod względem ciągłości, jak również wiarygodności przekazicieli. Z kolei hadis *ḥasan* posiada ciągłość przekazu, jednak przekaziele (poręczyciele tradycji) nie są do końca wiarygodni w procesie przekazu. Wreszcie hadis określany mianem *da’if* to taki, do którego istnieje wiele zastrzeżeń dotyczących łańcucha ciągłości jak również wiarygodności przekazicieli.

jednokrotnie traktowali *isnād* jako szczególnie klucz do interpretacji tekstu²⁰⁸. Analiza wewnętrzna hadisów opierała się na badaniach ich zawartości znaczeniowej (*bi-l-ma'nā*) i literackiej (*bi-l-laḫḫ*). Te pierwsze dotyczyły poprawności teologicznej; odrzucano te utwory, które przekazywały niepewne treści religijne lub elementy ewidentnie niezgodne z nauką islamu i Koranu. Kwestionowano też hadisy o zabarwieniu politycznym. Przede wszystkich jednak koncentrowano się na elementach teologicznych; dla przykładu, mutazylici odrzucali wszystkie hadisy, w których pojawiały się antropomorficzne wypowiedzi o Bogu. Gdy dokonywano analizy literackiej hadisów, sprawdzano poprawność języka utworu, błędy gramatyczne i stylistyczne oraz terminy techniczne do wyrażania treści teologicznych.

Krytyka wewnętrzna zajmowała poważne miejsce w muzułmańskich studiach hadisów. Tzw. *'ulūm al-ḥadīth* (wiedza o hadisach) poświęciła jej osobne dyscypliny. Jedną z najważniejszych jest studium rzadko występujących terminów (*ḡarīb*) w tradycjach. Naukę tę rozwijali: An-Naḍr ibn Šumayl (zm. 276 H./889), Abū 'Ubayda (zm. 210 H./825), Ibn Sallām (zm. 223 H./827), Ibn Qutayba (zm. 276 H./889), Az-Zamaḡšarī (zm. 538 H./1148), Ibn al-Aṭīr (zm. 606 H./1209)²⁰⁹. Inną dyscypliną jest wiedza o rozbieżnościach treściowych hadisów (*muḥṭalif al-ḥadīth*, *taḥṭiq al-ḥadīth*), która stara się znaleźć sposób uzgodnienia sprzecznych tradycji albo wykazać wyższość (większą wartość – *tarḡīḥ*) jednej nad drugą. Tego rodzaju badania prowadziły zwłaszcza Aš-Šāfi'ī (zm. 204 H./820) i Ibn Qutayba (zm. 276 H./889)²¹⁰. Zaczęto stosować przy tym procedurę „eliminacji” (*an-nāsīḥ wa l-mansūḥ*) celem uporządkowania logicznego hadisów, w której tradycja późniejsza (*nāsīḥ*) anuluje sprzeczną z nią tradycję wcześniejszą (*mansūḥ*)²¹¹.

Chociaż tradycjoniści przedkładali badania formalne (*isnādu*) nad samą treść (*matn*) hadisów, to jednak byłoby zbyt wielkim uproszczeniem przyjęcie tezy o braku zainteresowania autorytetów muzułmańskich po-

²⁰⁸ Por. L. Massignon, *Études sur les „isnad” ou chaines de témoignage fondamentales dans la tradition musulmane hallagienne*, [w:] *Mélange dédiés à la mémoire de Félix Grat*, t. 1, Paris 1946, 385-420.

²⁰⁹ Por. Ḥaḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-Zunūn*, dz. cyt., t. 2, 1203-1207.

²¹⁰ Por. Ḥaḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-Zunūn*, dz. cyt., t. 1, 32; G. Lecomte, *Le traité des divergences du ḥadīth d'Ibn Qutayba*, Damas 1962.

²¹¹ Por. Ḥaḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-Zunūn*, dz. cyt., t. 2, 1920; Ibn Ḥazim Al-HamaḌānī, *Al-I'tibār fī l-nāsīḥ wa l-mansūḥ min al-āṭār*, Ḥimṣ 1966.

prawnością dogmatyczną i treścią hadisów. Co więcej, przyglądając się krytyce hadisów dokonanej przez badaczy islamskich, trudno się oprzeć wrażeniu, że w niektórych jej punktach odnaleźć można echa zasad współczesnej hermeneutyki. Wydaje się wręcz, że wraz z troską o ustalenie formalnych aspektów historycznych idą w parze pewne elementy krytyki tekstu, krytyki literackiej, troska o ustalenie motywów, wyjaśnienie, co tekst znaczy sam w sobie i systematyczno-teologiczne opracowanie materiału. Niemniej przyjmuje się, że treść hadisów, mimo ich wewnętrznej weryfikacji, często była niejasna i wieloznaczna, przez co dopuszczała różne interpretacje. Nie dziwi więc, że hadisy nieustannie komentowano, wyjaśniano i poprawiano. Wyrosła stąd olbrzymia literatura tradycjonistyczna, która stanowiła niezwykle istotny dział w muzułmańskich badaniach teologiczno-prawniczych.

3. Rodzaje, terminologia i tematyka hadisów

Od samego początku tworzenia się, w pewnej mierze spontanicznego, „ruchu badaczy tradycji” zdawano sobie sprawę z możliwości fałszerstw tradycji Proroka, aby dostosować prawo do konkretnych potrzeb.

Struktura każdego hadisu jest dwuczłonowa: informacja właściwa, którą określa się jako *matn* oraz wykaz nazwisk przekazicieli danej tradycji, który określa się terminem *isnād*. Krytyczne badania hadisów przez *muhaddi*tów dotyczyły przede wszystkim struktury *isnādu*. W toku prezentacji bogactwa rozróżnień i odcieni terminologicznych rozbudowanej islamskiej wiedzy o hadisach należy w pierwszym rzędzie ukazać najbardziej podstawowe podziały związane z muzułmańską nauką o tradycji (podpunkt A), następnie bogactwo szczegółowych rozróżnień i niuansów (podpunkt B) i na zakończenie tematykę tradycji (podpunkt C).

A. Podstawowe podziały hadisów

Poniżej zostały przedstawione tabele ukazujące cztery typy podziałów hadisów. Najpierw przedstawione są podstawowe „noty teologiczno-prawne” hadisów (litera a), następnie ich klasyfikacje ze względu na

strukturę (litera b), sposób przekazywania (litera c) i tematy, o których mówi sunna (litera d)²¹².

a) podstawowe „noty teologiczno-prawne” hadisów

Najprzeróżniejsze badania i klasyfikacje, których terminologia zaprezentowana jest poniżej, zmierzały do poznania wartości danego utworu pod względem formalnym (struktury *isnādu*) i merytorycznym (treści hadisu). Na podstawie tych przesłanek wypracowany został w świecie islamskim podstawowy, uwzględniający wszystkie kryteria prawdziwości i najczęściej stosowany podział hadisów, który w niniejszej pracy określony został właśnie jako „noty teologiczno-prawne” hadisów:

Nazwa hadisu	Treść
<i>Ṣaḥīḥ</i>	Hadis „zdrowy”, tzn. taki, który w <i>isnād</i> nie posiada żadnej niedoskonałości (<i>illa</i>), a treść nie jest podejrzana o jakiejkolwiek fałszerstwo
<i>Ḥasan</i>	Hadis „dobry”, tzn. do którego są jakieś zastrzeżenia bądź do treści, bądź sposobu przekazu ²¹³
<i>Daʿīf</i>	Hadis „słaby”, tzn., taki, który budzi poważne wątpliwości co do treści i form przekazu

Zaprezentowane „noty teologiczno-prawne” hadisu są najbardziej rozpowszechnioną wśród muzułmanów klasyfikacją hadisów. Jej zaletą jest przejrzysty układ, który można by streścić ocenami: „całkowicie pewny”, „lekko zniekształcony, ale przydatny”, „dalece wątpliwy”. Szczegółowe uściślenia tych „not” znajdują się w kolejnym podpunkcie.

b) podział ze względu na strukturę

Struktura hadisów zależy od osób, do których odwołuje się poszczególny utwór. Mogą nimi być tylko towarzysze Proroka lub następcy towarzyszy Mahometa, a także wiele innych osób. Tradycjoniści uwzględniali też „przerwaną genealogię”. Poniżej zaprezentowane są rozróżnienia z tym związane:

Nazwa hadisu	Rodzaj struktury
<i>Musnad</i>	Hadis bezpośrednio odwołujący się do relacji towarzyszy Mahometa (<i>ṣaḥāba</i>)

²¹² Podstawowe podziały hadisów za: J. Robson, *Hadīth*, art. cyt., 26-30; J. Daneci, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, 96-97.

²¹³ Na temat hadisów kategorii *ḥasan* zob. J. Robson, *Varieties of ḥasan Tradition*, „Journal of Semitic Studies” 6 (1961), 47-61.

<i>Musalsal</i>	Hadis z potwierdzeniem prawdziwości wypowiedzi Proroka przez przekazujących specjalną przysięgą
<i>‘Ālī</i>	Hadis o niezwykle krótkim <i>isnādzie</i> ²¹⁴
<i>Muttaṣil</i>	Hadis z nieprzerwaną linią przekazicieli
<i>Munqaṭī‘</i>	Hadis z przerwą linią przekazicieli, brak <i>tābi ‘tēgo</i> (czyli następcy towarzyszy Mahometa)
<i>Mursal</i>	Hadis przekazany przez <i>tābi ‘tēgo</i> , lecz bez podawania <i>ṣaḥābī</i> (towarzysza Proroka)
<i>Mu‘an‘an</i>	Hadis nie zawierający form czasownikowych w <i>isnādzie</i> , co sugeruje bezpośrednią, osobistą relację
<i>Mubhan</i>	Hadis bez wymienionego z nazwiska jednego przekaziciela

Udokumentowanie przekazicieli w nauce o hadisach było niezwykle istotne dla tradycjonistów. Nazwiska wskazywały na powagę i znaczenie osób, którym przypisywano wierny (lub mniej dokładny) przekaz usłyszanych wiadomości.

c) podział ze względu na sposób przekazywania

Przekaz hadisów wiązał się nie tylko z osobami, na które powoływał się *isnād*, ale również na liczbę źródeł potwierdzających poszczególne przekazy. Dlatego tradycjoniści wyodrębnili kilka kategorii dotyczących sposobu przekazywania:

Nazwa hadisu	Sposób przekazywania
<i>Mutawātir</i>	Hadis wielokrotnie potwierdzony w różnych źródłach, nie budzący wątpliwości
<i>Maṣhūr</i>	Hadis przekazany przynajmniej przez trzech autorów, chociaż w pierwszym pokoleniu tylko przez jeden autorytet
<i>‘Azīz</i>	Hadis przekazany przez dwóch autorów
<i>Āḥād</i>	Hadis przekazany tylko przez jedną osobę
<i>Ġarīb</i>	Bardzo rzadki (mało poświadczony) hadis

Kryterium wielorakiego potwierdzenia jest jednym z najbardziej wiarygodnych sposobów weryfikacji hadisów. Przyjęcie zasady, że samo powoływanie się na autorytet nawet najwybitniejszych przedstawicieli islamu jest niewystarczające, przypomina nieco krytyczne poszukiwania *ipsissima verba et facta Iesu* w teologii katolickiej.

²¹⁴ Z tego względu jest bardzo ceniony przez teologów i prawników muzułmańskich, ponieważ utwór taki nie posiada długiego łańcucha przekazicieli, a więc zmniejsza się ryzyko zafałszowania.

d) podział ze względu na treść

Nie wszystkie hadisy odwołują się wprost do wypowiedzi Proroka. Niektóre nawiązują do zachowań, obserwacji czy przemyśleń towarzyszy Mahometa lub ich następców. Dlatego muzułmańska krytyka hadisów wprowadziła następujący podział:

Nazwa hadisu	Treść
<i>Marfū'</i>	Hadis zawierający informacje o Mahomecie
<i>Mawqūf</i>	Hadis odnoszący się do towarzyszy Mahometa (<i>ṣaḥāba</i>)
<i>Mawqūṭi</i>	Hadis odnoszący się do następcy towarzyszy Mahometa (<i>tābi'ūn</i>)

Niniejszy podział akcentuje centralne znaczenie postaci Proroka. Rzecz jasna, że hadisy zawierające informacje o samym Mahomecie posiadają najistotniejsze znaczenie dla muzułmanów, chociaż cieszący się również wielką powagą towarzysze Proroka są również uwzględniani.

B. Podziały szczegółowe i terminy techniczne hadisów²¹⁵

Zaprezentowane powyżej podstawowe podziały hadisów posiadają swe szczegółowe ukonkretnienie w dziełach poszczególnych tradycjonistów. Jednak te drobiazgowo specyfikacje nie stanowią zgodnego systemu u wszystkich autorów. Dlatego trudno w wymiarze szczegółowym ustalić jednolity obraz terminologii dotyczącej hadisów dla całego islamu²¹⁶. Zwłaszcza drobiazgowo ustalenia późniejszych badaczy tradycji islamskiej przypominają nieco uprawianie „sztuki dla sztuki”. Wprowadzili oni wiele specjalistycznych terminów, których znaczenie jest omawiane w niniejszym punkcie.

Nie wolno zapominać o fakcie, że używane terminy techniczne muzułmańskiej nauki o hadisach są wynikiem długiego procesu historycznego. Choć wartość semantyczna poszczególnych kategorii klasyfikacji hadisów była nieco odmienna w różnych epokach islamu i rozu-

²¹⁵ Zestawienia wykonane zostały głównie w oparciu o M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 35-43; w drugim rzędzie częściowe weryfikacje przeprowadzono przy pomocy: N. ad-Din, *Lexique des termes techniques de la science du Hadith*, Damascus 1976; Şubhī Şalih, *‘Ulūm al-ḥadīth wa muṣṭalaḥu-hu*, Dimaşq 1959, 89-91; Tāhir b. Aḥmad al-Ğazā’irī, *Tawḡīḥ an-naẓar ilā uṣūl al-aṭar*, Al-Qāhira 1328 H./1910; Ibn Kaṭīr, *Iḥtisār ‘ulūm al-ḥadīth*, Al-Qāhira 1951; Ibn aṣ-Şalāḥ, *‘Ulūm al-ḥadīth, al-Muqaddima*, Ḥalab 1350 H., *Il giardino dei devoti*, tłum. A. Scarabel, Triest 1990.

²¹⁶ Por. J. Robson, *Ḥadīth*, art. cyt., 26-30.

mieniu poszczególnych autorów, to jednak – z pewnym uproszczeniem – ukazują one podstawowy zakres terminologiczny wspólny dla sunnickiej krytyki tradycji muzułmańskiej. Terminologia ta koncentruje się głównie na *isnādzie*, czyli najprzeróżniejszych nazwach i określeniach związanych z łańcuchem przekazicieli tradycji.

Istnieje wiele szczegółowych rozróżnień hadisów wyrażających się w bogactwie terminologii. Niniejszy podpunkt prezentuje następujące podziały i uściślenia terminologiczne: ze względu na sposoby zapoznawania się z hadisami w procesie ich przekazywania (litera a), terminy rozpoczynające cytowanie *isnādu* (litera b), kwalifikacje hadisów według liczby „mówiących (przekazujących)” świadków, czyli *isnādów* (litera c), terminologię podziału hadisów ze względu na długość (pochodzenie „najdalszych” części) *isnādu* (litera d), terminy związane z ciągłością łańcucha przekazicieli – *isnādu* (litera e), terminy związane z długością *isnādu* (litera f), terminologię związaną z metodami krytyki hadisów: ich jakością i błędami wynikającymi z procesu przekazu (litera g), uściślenia dotyczące podstawowych „not teologiczno-prawnych” hadisów (litera h), terminy techniczne odnośnie do całych zbiorów hadisów (litera i), terminy i określenia związane z przekazicielami hadisów (*riğāl al-ḥadīṭ* – litera j).

a) formy zapoznawania się z hadisami²¹⁷

Tradycjonistów interesował również sposób zapoznawania się z hadisami w procesie ich przekazywania. Pytano, czy dany hadis naprawdę został usłyszany od jakiegoś wielkiego autorytetu, czy też przekazujący zapoznał się z treścią tradycji przez korespondencję, odkrycie itp. Właśnie tego rodzaju pytania doprowadziły do wypracowania następującego podziału:

سمع/سماع	Usłyszenie hadisu z ust الشيخ (<i>ṣayḥ</i>) – autorytetu, sposób najbardziej ceniony
عن قراءة على الشيخ	Recytacja w obecności <i>ṣayḥ</i> hadisu, który jest mu przypisywany; brak sprzeciwu tego autorytetu gwarantuje prawdziwość utworu

²¹⁷ Klasyczny podział w tej materii wypracował Ibn aṣ-Ṣalāḥ (zm. 643 H./1245) w swym dziele *‘Ulūm al-ḥadīṭ*. Skądinąd wiadomo, że już w III wieku hidżry (IX w. po Chr.) istniało wiele metod badania wiarygodności przekazu hadisów, które jeszcze przez stosunkowo długi czas były w użyciu. Niemniej podział Ibn aṣ-Ṣalāḥa zyskał bodaj największą popularność i uznanie.

إجازة	<i>Iğāza</i> – pozwolenie wydane przez <i>ṣayḥ</i> zezwalające na dalsze przekazywanie danego hadisu; jest ona mniej lub bardziej sprecyzowana, najczęściej dość ogólna
منولة	Przekazanie hadisu przez ucznia, który kopiował tradycje poznane od mistrza (<i>ṣayḥ</i>) z lub bez <i>إجازة</i> (<i>iğāza</i>)
مكتبة	Korespondencja pomiędzy mistrzem (<i>ṣayḥ</i>) a jego uczniem, która zawiera cenne tradycje i została ujawniona
وصية	Zapis testamentowy powierzony przez <i>ṣayḥ</i> swemu uczniowi na wypadek śmierci lub długiej podróży
وجدادة	Szczęśliwe odkrycie, znalezisko; hadis odkryty w księdze <i>ṣayḥ</i>

Zakres: od „słyszenia samego Proroka” do odkrycia tradycji ukazuje bogatą gamę sposobów poznawania hadisów w procesie ich przekazywania, którą zaakceptowała muzułmańska krytyka. Rzecz jasna, że za najbardziej wiarygodne uznaje się hadisy „słyszane” u samego źródła, czyli bezpośrednio wypowiedzi Mahometa.

b) wyrażenia rozpoczynające cytowanie *isnādu*²¹⁸

W świecie tradycji islamskiej istnieją też konstrukcje językowo-literackie wskazujące na sposób poznawania hadisów w procesie ich przekazywania. Są one niejako kluczem, skrótem ukazującym czytelnikowi, z jaką kategorią hadisów ma do czynienia.

حدثني lub حدثنا	Czasem skracane do ثنا. Kategoria ta oznacza bezpośrednie zasłyszanie z ust przekaziciela danej tradycji; takie rozpoczęcie jest synonimicznie do كثرنا lub سمعت
اخبرني lub اخبرنا	Bywa skracane do نا. Hadis czytany w obecności <i>ṣayḥ</i> , który potwierdza jego prawdziwość, i przed audytorium, które otrzymuje tradycję
انبأني lub انبأنا	Używane w skrócie لنا. Hadis przedstawiony <i>ṣayḥ</i> , który daje <i>iğāza</i> (pozwolenie); kategoria używana dla nielicznych i „słabych” hadisów, które budzą pewne wątpliwości
عن	Używane samo oznacza „według kogoś”. Używane bywa bądź do skrócenia prawdziwego <i>isnādu</i> , bądź oznacza przekazywanie bez <i>samā</i> , a więc dotyczy hadisu „słabego” (niepewnego), czy też wreszcie zastępuje słowa ذكر lub قال bez لي, a więc w tym ostatnim przypadku oznacza przekaz bardzo wątpliwy
قرأه و انا lub قرأت سامع	Czytanie lub słuchanie czytania pewnej księgi

Terminy rozpoczynające cytowanie hadisów klasyfikują równocześnie ich wiarygodność. Niektóre hadisy rozpoczynające się od konstrukcji عن, wskazują bądź na skrócenie *isnādu*, bądź na wątpliwy

²¹⁸ Por. Şubhî Şalih, *‘Ulūm al-ḥadīṭ wa muṣṭalaḥu*, dz. cyt., 89-91.

przekaz. Wymaga to automatycznie ostrożnego podejścia badacza do takiej tradycji.

c) kwalifikacja hadisu według liczby „mówiących (przekazujących)” świadków (*isnādów*)

Problem wiarygodnych świadków od początku epoki tradycjonistów zaprzętał umysły islamskich badaczy tradycji. Teologia muzułmańska zmagiała się z problemem, jakimi kryteriami należy oceniać poszczególne *isnādy*. Z czasem wypracowano bogatą terminologię na ten temat:

متواتر	Hadis poświadczony przez licznych wiarygodnych świadków, a więc taki, który posiada wiele prawdziwych <i>isnādów</i>
مشهور	Hadis poświadczony przez więcej niż dwóch bardziej lub mniej wiarygodnych świadków. Według definicji <i>Al-Gazā'irī</i> ego mianem hadisu <i>mutawātir</i> określa się taki przekaz tradycji, który przekazany został przez bardzo dużą liczbę osób i nie budzi ani cienia wątpliwości dzięki powszechnej zgodności ²¹⁹
مستفيض	Odpowiada متواتر (<i>mutawātir</i>) lub مشهور (<i>mašhūr</i>) albo też wartości pośredniej pomiędzy nimi
عزيز	Hadis poświadczony przez jednego wiarygodnego świadka, a jego <i>isnād</i> jest bardzo krótki
غريب	Hadis wzmiankowany tylko przez jednego towarzysza lub sługę Proroka
فرد	Hadis przekazany tylko przez jednego poręczyciela w danym pokoleniu lub tylko w pewnym regionie lub mieście świata muzułmańskiego, czy też wreszcie znany dzięki przekazowi mieszkańców pewnej miejscowości, którzy słyszeli go od mieszkańców innej
دائد	Hadis posiadający jednego poręczyciela i różniący się od innych <i>isnādów</i> („sprawia wyjątek”); możliwy do odrzucenia, jeśli te inne są bardziej pewne
أحد خبر أو أحاد	Hadis przekazany przez kilka osobistości lub przez jeden <i>isnād</i>

Niniejsza klasyfikacja niewątpliwie nawiązuje do prezentowanego podstawowego podziału hadisów ze względu na sposób przekazywania z punktu 3.A.c. Największą wartość – ze względu na wielokrotne potwierdzenie w źródłach – przypisuje się hadisom z grupy *mutawātir*.

d) terminologia podziału hadisów ze względu na długość (pochodzenie „najdalszych” części) *isnādu*

W badaniach hadisów nie ominięto problemu długości ich *isnādów*. Tradycjoniści interesowali się najbardziej tymi tradycjami, które

²¹⁹ Aḥmad al-Ğazā'irī, *Tawğīḥ an-naẓar ilā uṣūl al-aṭar*, dz. cyt., 33.

sięgały wypowiedzi i zachowań samego Proroka bądź jego towarzyszy. Ze względu na pojawianie się w świecie islamskim wielkiej liczby tradycji, spośród których wiele nie legitymowało się należyłą długością *isnādu*, wprowadzona została niżej prezentowana klasyfikacja terminologiczna:

مرفوع	Hadis posiadający <i>isnād</i> sięgający do samego Mahometa
موقوف	Hadis sięgający <i>isnādem</i> do najbliższych towarzyszy Proroka, którzy widzieli zachowanie i słyszeli nauki Mahometa
مقطوع	Hadis posiadający <i>isnād</i> sięgający do sług Proroka
منقطع	Hadis sięgający <i>isnādem</i> do sług służących Proroka

Idea dotarcia do samego źródła tradycji – jakkolwiek słuszna i krytyczna – w przypadku hadisów domagała się wszechstronnych badań i uściśleń; uczeni islamscy zdawali sobie sprawę, że sam *isnād* może być łatwo sfalszowany przez powoływanie się na fałszywy rodowód od samego Proroka. Toteż nie każdy hadis przez samo powoływanie się na autorytet Mahometa i jego towarzyszy uznawany był automatycznie za prawdziwy.

e) terminy związane z ciągłością łańcucha przekazicieli (*isnādu*)

Dopełnieniem poprzedniej klasyfikacji były badania zmierzające do odtworzenia ciągłego, niczym nie zakłóconego przekazu. „Przerwy” zawsze przemawiały na niekorzyść danej tradycji; obniżały jej wartość lub nawet wręcz ją dyskwalifikowały. Poniższy zestaw terminologiczny odnosi się właśnie do tego zagadnienia:

متصل	Hadis posiadający nieprzerwany <i>isnād</i> do samego źródła
منفصل	Przerwa w <i>isnādzie</i> hadisu; brak jednego lub wielu przekazicieli
معلق	Hadis „zawieszony”, poważnie „uszkodzony”, brak początku <i>isnādu</i> lub całego <i>isnādu</i> . W tym wypadku przekazicieli cytują bezpośrednio Proroka
مرسل	Brak w hadisie mowy o towarzyszach Proroka, lecz mowa jest bezpośrednio o jakimś słudze (ten typ występuje stosunkowo często w <i>Al-Muwattāʾ</i> autorstwa <i>Mālika ibn Anasa</i>)

Jedną z podstawowych cech wiarygodności tradycji jest jej ciągłość, kontynuacja. Jest to uniwersalna właściwość, do której odwołują się wszystkie kultury i religie przywiązujące wielką wagę do autentycznej tradycji. Chrześcijanie na przykład w uzasadnianiu roli i znaczenia papieża wskazują na nieprzerwany ciąg następców św. Piotra. Nie dziwi zatem, że autorytety muzułmańskie z tak wielkim zapałem i wysiłkiem podjęły badania własnej tradycji pod kątem niezakłóconego i nieprzerwanego jej przekazu.

f) terminy związane z długością *isnādu*

W związku z omawianym w poprzednim podpunkcie problemem „ciągłości” tradycji wypracowana została przez tradycjonistów następująca terminologia dotycząca długości *isnādu*:

سلسلة داتسا	<i>Isnād</i> bardzo krótki, niewielka liczba poświadczających przekazicieli od Mahometa
اسناد نازل	<i>Isnād</i> bardzo długi, duża liczba przekazicieli

Jest rzeczą ciekawą, że właśnie hadisy o krótszych *isnādach* posiadają w świecie islamu wysoką rangę wiarygodności. Oczywiście, liczba przekazicieli musi być wiarygodna pod względem historycznym (następstwo, długość życia itp.). Niemniej niewielka ich liczba wskazuje na mniejszą możliwość popełnienia błędów. Dlatego – zdaniem krytyków muzułmańskich – hadisy posiadające dużą liczbę przekazicieli mają mniejszą wartość pod względem wiarygodności, ponieważ w procesie zbyt rozbudowanego przekazu łatwiej popełnić błędy.

g) terminologia związana z metodami krytyki hadisów:
jakość i błędy przekazu

Islamskie badania procesu przekazu tradycji uwzględniały to, co dziś określamy krytyką literacką dzieła. Mianowicie pytano nie tylko, czy hadisy pochodzące z danego kręgu przekazicieli są jednorodne pod względem stylu, miejsca i typu przekazu, ale również badano je pod wieloma względami zależności pomiędzy *matn* a *isnādem*. W oparciu o te przesłanki wypracowano bogatą terminologię, którą można by sklasyfikować następująco:

مسلسل	Przekazanie hadisu jednorodnie pod względem stylu, miejsca i typu przekazu
مسلسل الحلف	Każdy z przekazujących hadis potwierdzał jego prawdziwość przysięgą
مسلسل اليد	Każdy pośrednik w przekazie hadisu potwierdzał własną ręką treść tradycji
زيادة الثقات	Klasyczne autorytety w dziedzinie hadisów wprowadziły rozróżnienie na <i>matn</i> i <i>isnād</i> . Bada się, czy te dodatki są możliwe do zaakceptowania w świetle innych źródeł
معلل	Defekt („słabość”) bądź w dziedzinie <i>matn</i> , bądź <i>isnād</i> ; stąd kategorię tę zwykło się określać również سقيم („chory” [hadis])
مدلس	Brak <i>isnādu</i> w hadisie:
تدليس الإسناد	a) roszczenie, że <i>isnād</i> był słyszany ale nie zapisany przez przekazującego
تدليس الشيوخ	b) podawanie nieznanego danych (odnośnie do genealogii, miejsca itp.)
تدليس التسوية	c) niewspominanie nawet „słabego”, tzn. wątpliwego gwaranta prawdziwości tradycji

معنع	Łańcuch przekazicieli powiązany słowem 'an, bez wyjaśniania sposobu przekazu
مبهم	Hadis niejasny, przekaziciel określany mglisto, bardzo ogólnie: <i>rağul, ibn fulān</i>
مقلوب	Transpozycja: przekaziciel wątpliwy jest zastąpiony bardziej pewnym
منرج	Wstawienie glosy do danego hadisu; dodatek do <i>isnādu</i> dokonany przez jakiegoś relacjonującego lub przekaziciela
مضطرب	Hadis heterogeniczny, czyli posiadający niezgodność bądź <i>isnādu</i> , bądź <i>matn</i> u dwóch przekazicieli ²²⁰
محرف	Zmiana liter w słowie danego hadisu
محصف	Błąd diakrytyczny bądź w <i>isnādzie</i> , bądź w <i>matn</i>
مديج	Przekaz pomiędzy dwoma autorami sobie współczesnymi
اعتبار	Wzięcie pod uwagę jedynego poświadczającego, jeśli jest pewny, czy też jedynego łańcucha przekazicieli, jeśli jest on obecny w innych dobrze poświadczonych wykazach osób, które gwarantują prawdziwość tradycji

Rozbudowana terminologia nawiązująca do badań relacji pomiędzy *matn* a *isnādem* świadczy o wielkich problemach w prostym skłasyfikowaniu hadisów. Równocześnie ujawnia się w niej troska tradycjonistów o wypracowanie takich kryteriów, aby wydobyć z morza hadisów te, które są najbardziej autentyczne. Ceną takich zabiegów były coraz bardziej skomplikowane metody weryfikacyjne.

h) uściślenia podstawowych „not teologiczno-prawnych” hadisów

Najbardziej podstawowy podział hadisów doczekał się bardziej lub mniej rozbudowanych dookreśleń w dziełach islamskich badaczy tradycji. Pierwszym uściśleniem jest to, które podkreśla wielkie znaczenie zbiorów tradycji Al-Buḥāriego i Al-Muslima:

صحيح	Hadis autentyczny. Ibn aṣ-Ṣālah charakteryzuje ten typ hadisów następująco: mają one nieprzerwany łańcuch przekazicieli, którymi byli mężowie jak najbardziej godni wiary i nie zawierają żadnych wątpliwości co do samego tekstu i łańcucha przekazicieli ²²¹ . Są one klasyfikowane w następującej skali: 1) przekazane przez Al-Buḥāriego i Al-Muslima, 2) przekazane tylko przez Al-Buḥāriego, 3) przekazane tylko przez Al-Muslima, 4) takie hadisy, które nie są przekazane ani przez Al-Buḥāriego, ani przez Al-Muslima
حسن	Hadis dobry; mniej pewny niż hadis kategorii <i>ṣaḥīḥ</i> , niemniej ważny dla <i>fiqh</i> , jego sens podlega interpretacjom i modyfikacjom

²²⁰ Por. i zob. szerzej: Ibn Kaṭīr, *Iḥtisār ‘ulūm al-ḥadīṯ*, dz. cyt., 55.

²²¹ Por. wyjaśnienia: Ibn Al-Ṣalāh, *‘Ulūm al-ḥadīṯ, al-Muqaddima*, dz. cyt.

بذاته حسن	Hadis posiadający pewne źródło pochodzenia, przekaziciiele są wiarygodni a łańcuch przekazicieli bez większych „usterek”
حسن	Hadis „osłabiony” defektami drugorzędnymi, dotyczącymi procesu przekazu, poświadczony przez inne tradycje
ضعيف	Hadis „słaby”, bardzo wątpliwy, nieprzydatny do <i>fiqh</i> , niemniej używany w nauczaniu

Nie ulega wątpliwości, że w najwyższej kategorii hadisów *ṣaḥīḥ* wyjątkowe znaczenie posiadają tradycje przekazane przez Al-Buḥārīego. W zasadzie zbiór hadisów tego autora jest najbardziej ceniony w świecie muzułmańskim. Jednak zasada wielorakiego potwierdzenia – co jest niewątpliwie przykładem dobrej krytyki – bierze górę nad hadisami, które znajdują się tylko w zbiorze Al-Buḥārīego. Zatem hadisy poświadczone przez Al-Buḥārīego i Al-Muslima posiadają bez wątpienia najwyższą wartość.

Klasyczny podział hadisów (3.A.a.) został jeszcze inaczej rozbudowany. Wypracowano wiele terminów, które rozróżniają niuanse w klasyfikacji hadisów, bądź są niemal synonimami kategorii *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* i *ḍaʿīf*:

معروف	Hadis „znany”, tzn. mniej wiarygodny od hadisu <i>ṣaḥīḥ</i> , ale bardziej wiarygodny od hadisu <i>ḥasan</i>
مقبول	Hadis „zaakceptowany”; posiada wartość w stosunku do hadisów <i>ṣaḥīḥ</i> i <i>ḥasan</i>
محفوظ	Hadis „godny pamięci”; bardziej pewny od <i>ṣādd</i>
منكر i مجهول	Hadis nieznan, tzn. poświadczony przez jednego, bez większego autorytetu świadka lub przekazany przez mało pewnego autora, który przekazuje treści przeciwne do innego hadisu autentycznego
مردود	Hadis odrzucony, posiada wartość dla <i>ḍaʿīf</i>
متروك	Hadis „opuszczony”, tzn. poświadczony przez jednego, podejrzanego przekaziciela
مطروح	Hadis do odrzucenia: tak jak hadis kategorii <i>matrūk</i> lub pomiędzy
موضوع	Hadis koniecznie do odrzucenia; z gruntu fałszywy, błędny, „apokryficzny”. Konieczność wyłączenia go ze zbioru wynika: a) bądź z zawartości treściowej przeciwnej nauce Proroka, b) bądź ze sfalszowanego łańcucha przekazicieli („kłamstwa uwierzytelniającego”), c) bądź z fałszywego datowania relacjonowanych wydarzeń

Krytyczna działalność tradycjonistów doprowadziła do powstawania wielu metod badania hadisów i służącej im rozbudowanej terminologii. Jednak zdecydowanie większa część owej nomenklatury dotyczyła nie samej treści hadisów (*matn*), ale ich aspektów formalnych (*isnādu*). Prowadziło to do tej niedogodności, że autorzy muzułmańscy przykładali większą wagę do aspektu formalnego (wykazu przekazicieli tradycji) niż samej treści danego hadisu. Można by zatem mówić o swoistym przeroście formy nad treścią.

i) terminy techniczne na określenie całych zbiorów hadisów²²²

Nie tylko hadisy posiadały same w sobie rozbudowaną krytyczną terminologię. Wypracowano również wiele pojęć dotyczących zbiorów tradycji:

صحيفة	Zbór towarzyszy Mahometa
جزء	Wybór hadisów dokonany na podstawie wiarygodności jednego przekaziciela
رسالة	Zbiór tematyczny
جامع	Zbiór <i>riala</i>
سنن	Kolekcja hadisów normatywnych
مستدرک	Kolekcja kompletna uzupełniona o nowe hadisy
مستخرج	Dołączenie nowych <i>isnādów</i>

Zbiory hadisów są próbą uratowania spuścizny po Proroku, a zarazem pełnią funkcję weryfikacyjną: pragną oddzielić fałszywe tradycje od prawdziwych. Po wspomnianej „akcji zbierania hadisów” powstał problem, które z wielu zbiorów są autentyczne, bądź posiadają najwięcej autentycznych hadisów. Niemniej nawet w tzw. zdrowych zbiorach hadisów należy poszczególne utwory czytać z ostrożnością, a czasem licznymi zastrzeżeniami. Z drugiej strony nie można przyjąć tezy o nieautentyczności hadisów; zawierają one bowiem obok tekstów naznaczonych partykularnymi interesami epoki, w której je zapisywano, również bardzo stare warstwy sięgające czasów Proroka.

j) terminy związane z przekazicielami hadisów (*riğāl al-ḥadīṭ*)

Przekaziciele hadisów zostali zaklasyfikowani do kilku podstawowych kategorii. Za kryterium służyła dokładność przekazywanych informacji i wierność otrzymywanej tradycji. Znajomość tych kategorii była niezbędna dla *‘ulūm al-ḥadīṭ*; wskazywały one bowiem na wiarygodność przekazu, a tym samym na wartość danego hadisu.

Przekaziciele hadisów:

1. Dla hadisów *ṣaḥīḥ*:
 - *Imām* – przewodnik;
 - *Hāfiż* – zapobiegający [zaginięciu tradycji].
2. Dla hadisów *ḥasan* – ten, który jest godny wiary.
3. Dla hadisów *da‘īf*:
 - ten, który popelnia błędy;

²²² Por. M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 42; *Il giardino dei devoti*, tłum. włoskie A. Scarabel, Trieste 1990.

- ten, któremu brakuje dyscypliny przekazu.
- 4. Dla hadisów określanych *da'if ġiddan* lub *mawdū'* – ten, który jest opuszczany przez tradycjonistów.
- 5. Dla hadisów *mawdū'* – ten, który kłamie, fałszuje lub dowolnie wymyśla hadisy.

Przekaziciele hadisów, o czym już niejednokrotnie była mowa, znaleźli się w centrum badania wiarygodności tradycji. Starano się wykazać, że dany hadis przekazywali sobie ludzie rzeczywiście istniejący, a nie jakieś fikcyjne postacie. Ponadto chodziło również o wykazanie, że owe osoby naprawdę się kontaktowały albo mogły przynajmniej teoretycznie nawiązać między sobą kontakt, a tym samym przekazać jakąś tradycję. Ponadto zwracano uwagę, aby to byli ludzie o znacznym autorytecie, znani ze swej świętobliwości czy uczoności. Za bezwzględnie autentyczne uznawano tylko te hadisy, które docierały do zbieracza (ostatecznego redaktora zbioru) przez nieprzerwany łańcuch cieszących się wielkim autorytetem przekazicieli.

Wszystkie wyżej omawiane podziały i klasyfikacje ostatecznie prowadzą do wyodrębnienia hadisów autentycznych, czyli *ṣaḥīḥ* i *ḥasan* w trzech kategoriach: „znanych”, „zaakceptowanych” i „godnych pamięci”. Pierwsza kategoria tradycji autentycznych odnosi się do tradycji o najwyższym stopniu wiarygodności, których historia przekazu nie wykazuje żadnych luk. Uważa się je bez najmniejszych zastrzeżeń za bliskie czasom Mahometa i przyznaje się im bezwzględną moc obowiązującą. W zasadzie tylko znikoma część należy do tej kategorii. Kategoria druga autentycznych hadisów to utwory ogólnie znane, lecz niepostrafiające się wykazać bezwzględnie ścisłym rodowodem – nieprzerwaną historią przekazu. Są one podstawą do głoszenia wysoce prawdopodobnych, graniczących z pewnością, sądów teologicznych. Zdaniem teologów i prawników muzułmańskich hadisy te stanowią godną zaufania podstawę podejmowania wiążących decyzji. Wreszcie trzecia, duża liczba przekazów kwalifikujących się do kategorii hadisów autentycznych („godnych pamięci”) to pojedyncze przekazy, które tylko w zagadnieniach prawnych mogą być podstawą do wydawania prawdopodobnych sądów i opinii, ponieważ na poziomie praktyki prawdopodobieństwo uważa się za wystarczającą rację.

C. Tematyka tradycji

Ponieważ w społeczeństwie muzułmańskim trudno wyodrębnić podział na aspekty „świeckie” i „religijne”, tradycja religijna islamu tematycznie dotyczy całokształtu życia społecznego. Oczywiście, pośród hadisów spotykamy wielką liczbę takich, które odnoszą się wprost do życia Proroka. I te są dla wierzących muzułmanów przykładami do naśladowania.

Szczególne znaczenie dla wyznawców islamu posiadają hadisy zaliczane do kategorii *ḥadīṭ qudsī* („święty hadis”), które – zdaniem muzułmanów – zawierają słowa wypowiedziane przez samego Boga i za pośrednictwem anioła Gabriela były objawione Mahometowi.

Ekspozycji treści hadisów można dokonywać w różny sposób. Tutaj proponuje się następujące zestawienie tematyczne tradycji muzułmańskiej z uwzględnieniem podziału na aspekty religijne i społeczne, chociaż nie można zapominać o ich wzajemnym współprzenikaniu się:

Dotyczące wprost dogmatyki i moralności islamu	Dotyczące pośrednio religii, społeczeństwa i antropologii
1. Dogmaty – ścisły monoteizm – wiara w proroków – wiara w święte księgi – wiara w zmartwychwstanie, Sąd Ostateczny, odpłatę wieczną po śmierci (raj, piekło)	1. Gospodarka – warunki godziwego handlu – rolnictwo – rzemiosło – inne zawody
2. Obowiązki religijne – dobra intencja wykonywania przykazań religijnych – czystość rytualna – wyznanie wiary – modlitwa – pielgrzymka do Mekki – post (ramadan) – jałmużna	2. Stosunki społeczne – władza – wojna – obowiązki wobec ummy – sądownictwo – klasy społeczne – niewolnictwo – problem ubóstwa
	3. Rodzina – małżeństwo – rozwód (warunki i ograniczenia) – dziedziczenie
	4. Obyczaje – codzienne życie – zakazy pokarmowe – reguły spożywania pokarmu i napojów – ubiór – troska o zdrowie

5. Rozwój osobowy jednostki
- wychowanie dzieci
 - przymioty i typy charakterów
 - znaczenie wyrzeczenia się i ascezy w życiu człowieka

Tradycjoniści z olbrzymiej, wyrażającej się w tysiącach liczby hadisów wybrali tylko niewielką ich część, która przeszła przez „sito” podstawowych kryteriów autentyczności. Natomiast większość szczegółowych podziałów jest dziełem późniejszych pokoleń, w których nauka o weryfikacji hadisów traciła powoli walor praktyczny i przekształciła się w „sztukę dla sztuki”. Mimo wszystko zweryfikowane i autorytatywne zbiory hadisów są i tak dziełami o niezwyklej objętości. Bez wątplenia część hadisów jest autentyczna, tym bardziej że zdają się je potwierdzać inne dokumenty, takie jak np. tzw. *Konstytucja medyńska*, regulująca relacje pomiędzy muzułmanami a Żydami i chrześcijanami²²³. Jednak znaczna część hadisów odzwierciedla realia pierwszych wieków hidżry, ale okres nie późniejszy niż IX wiek.

²²³ Por. J. Danecki, *Konstytucja medyńska*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (1993), 37-45.

Rozdział IV

Spór o autentyczność tradycji Mahometa

Odmienne metody badawcze stosowane przez orientalistów i przez uczonych muzułmańskich prowadzą do diametralnie różnego spojrzenia na prawdziwość hadisów. Stały się też one zarzewiem trwającego do dziś sporu na temat autentyczności tradycji Mahometa²²⁴. Badacze islamscy zazwyczaj przyjmują bez zastrzeżeń autentyczne pochodzenie od Mahometa większości tych utworów. Z kolei orientaliści, opierając się na krytycznej metodzie historyczno-egzegetycznej wykazują, że hadisy są tworem późniejszych wieków. Spór ten przybierał w ciągu ostatniego stulecia różne formy. Na etapie polemicznym muzułmanie zarzucali badaczom zachodnim cele świętokradcze, poniżanie islamu, albo widzieli w tym próby nakładania chrześcijańskich kategorii na teologię muzułmańską. Natomiast głównym zastrzeżeniem orientalistów pod adresem muzułmańskich badaczy tradycji Proroka jest nie liczenie się z faktami historycznymi i logiką naukowych badań. Oba aspekty przedstawiano poniżej (odpowiednio w punktach 1 i 2).

1. Muzułmański punkt widzenia na temat powstawania hadisów

Błędny byłby pogląd, że wśród muzułmanów stanowisko na temat autentyczności sunny Proroka jest jednolite. Choć można generalnie zaobserwować pietyzm w stosunku do tradycji, to jednak poszczególni teologowie i myśliciele islamscy przyznają hadisom różny status.

²²⁴ Na ten temat zob. J. Danecki, *Kształtowanie się tradycji Mahometa*, [w:] *Plenas Arabum Domos. Materiały IV Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej*. Warszawa, 25-26 marca 1993, Warszawa 1994, 57-73.

Poniżej przedstawiono stanowiska dwóch zasadniczych grup teologów islamskich zajmujących się tradycją. Najpierw warto przeanalizować tradycyjne stanowiska na temat sunny (podpunkt A), a następnie współczesne opinie muzułmanów na temat hadisów (podpunkt B).

A. Tradycyjne poglądy o sunnie Proroka

Niektórzy współcześni teologowie i prawnicy muzułmańscy reprezentują klasyczny, ortodoksyjny punkt widzenia na temat powstania hadisów. W myśl tej teorii sunna wywodzi się wprost od Mahometa, który zwłaszcza po 622 roku wydawał wiele rozporządzeń regulujących życie nowej wspólnoty. Po śmierci Proroka cały jego dorobek prawny został skrzętnie zapamiętany przez ówczesne autorytety. Następnie wybitne osobistości z otoczenia Mahometa przekazały ten materiał prawny w formie hadisów (*aḥādīṭ*). Jednakże te ustne przekazy ulegały stopniowo przekształceniom, ponieważ naturalnym biegiem rzeczy wiele faktów z upływem czasu traciło swą wyrazistość. Dlatego w II wieku hidżry (VIII wiek po Chr.) rozpoczęto gromadzenie i spisywanie hadisów. Tradycja muzułmańska określa ten proces, który miał na celu zapobieganie zniekształceniom hadisów, mianem „zapisywania sunny” (*tadwīn as-sunna*). Współcześni uczeni islamscy przyjmują ponadto, że w III wieku hidżry (tzn. IX wiek po Chr.) tradycjoniści, czyli badacze tradycji, tacy jak np. Al-Buḥārī (zm. 870) czy i Al-Muslim (zm. 875), poddali krytycznej analizie wszystkie hadisy i wypracowali kryteria ustalania prawdziwej spuścizny Mahometa²²⁵. Zdaniem muzułmanów wielcy tradycjoniści byli ludźmi uczciwymi i pobożnymi, dlatego nie można posądzać ich o jakiegokolwiek fałszerstwa. Ponadto zastosowali oni na tyle dobre sposoby analizy *isnādu*, że mówienie o brakach technicznych tej metody jest wręcz niestosowne. Teologowie islamscy przypominają hadis znajdujący się we wszystkich zbiorach kanonicznych, który przestrzega pod sankcją przed fałszerstwami sunny: „Ktokolwiek będzie powtarzał jako moje to, czego nie powiedziałem, skończy w piekle”²²⁶.

²²⁵ Por. i szerzej zob. Šubḥī Šālīḥ, *‘Ulūm al-ḥadīṭ wa muštalaha*, Dimašq 1959; Muṣṭafā Kamāl Al-Tārizī, *Adwā’ ‘alā as-sunna*, Tunis 1981.

²²⁶ H. A. R. Gibb, *Mahometanizm*, dz. cyt., 66.

Przedstawiony przebieg powstania hadisów według badaczy islamskich napotyka wiele krytycznych uwag ze strony orientalistów. Podkreśla się, że schemat ten nie spełnia wymogów naukowych w wyjaśnieniach procesów historycznych zachodzących w państwie Umajjadow i Abbasydów, a dotyczących powstawania i akceptacji tradycji.

B. Współczesne opinie na temat hadisów

Współczesna literatura islamska naznaczona jest mocno studium Koranu. W tej sytuacji badacze islamscy podejmują analizę tradycji muzułmańskiej w odniesieniu do Koranu.

Przyjmuje się coraz powszechniej – przynajmniej wśród muzułmańskich badaczy w Europie – że w tradycji znajduje się wiele elementów codziennego życia Arabów z czasów Proroka. Tym samym sunna w swej istocie jest arabska. Za typowo islamskie hadisy można uważać tylko te, które naznaczone są stylem postępowania Proroka lub zawierają jego wypowiedzi. Muzułmanie zauważają coraz częściej, że zacieranie różnicy pomiędzy Koranem a tradycją oznacza poddanie się dyktatowi historii i przyjęcie beduińsko-arabskiego stylu życia²²⁷.

Na tym tle pojawia się pytanie o stosunek Koranu do tradycji islamskiej w interpretacjach teologów muzułmańskich. Zwolennicy ruchu „naprawy” islamu określonego mianem *islāh* przywiązywali duże znaczenie do hadisów²²⁸. Ibn Bādīs uważa, że Koran i tradycja posiadają tę samą esencję, tzn. w jednakowym stopniu przynależą do objaśnienia. Z kolei twórcy wielkiego komentarza koranicznego *Tafsīr al-Manār*, reformatorzy Muḥammad ‘Abdūh (zm. 1905) i Rašīd Riḍā (zm. 1935) przywiązują wielką wagę do sunny; ten ostatni twierdzi, że tradycja wyjaśnia Koran, a więc trzeba się z nią liczyć. Oczywiście, sunna posiada znaczenie pod warunkiem, że jest autentyczna. Można więc zauważyć dwa zasadnicze wyznaczniki ograniczające miejsce hadisów w teologii muzułmańskiej.

²²⁷ Por. S. Balić, *Tradycja – islam*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam*, pod red. A. T. Khoury, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1978, 1083.

²²⁸ Por. A. Mérad, *Islāh*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 153-154.

Badając stosunek Koranu do tradycji zauważa się w księdze Proroka brak bezpośredniego odniesienia do sunny; nie znajduje się wzmianek o hadisach w sensie tradycji. Koran zdaje się nadto dystansować od typowej dla hadisów metody powoływania się na przodków i ich działalność, co wynikało z ich pogańskiej przeszłości.

Od pierwszych wieków hidżry na gruncie islamu występowali przeciwnicy zbyt rozbudowanej tradycji. Słynny autorytet, założyciel szkoły hanifickiej, wspomniany wyżej Abū Ḥanifa (699-767) sceptycznie odnosił się do ogromnego materiału hadisów i przyjmował autentyczność najwyżej stu. Duża liczba hadisów ciążyła na relacji wiary do tradycji na gruncie islamu. Już w pierwszej połowie VIII wieku mutazylicy uznawali za możliwą do kwestionowania nie tylko sunnę, ale nawet Koran. Neomutazylizm, mający wielu gorących zwolenników w Indiach, odwołuje się do tych dawnych racjonalnych poglądów. Neomutazylicy różnią się diametralnie od przedstawicieli odnowionego tradycjonalizmu, który dominuje w fundamentalizującym nurcie reislamizacji²²⁹.

Ostatnio zauważa się też wpływ krytyki orientalistów, szyitów i mutazylitów na teologów sunnickich, którzy podejmują próbę reinterpretacji dotychczasowych metod badania i klasyfikowania tradycji muzułmańskiej. I tak Aḥmad Amīn w swym dziele pt. *Ḍuḥā al-islām* zadaje pytanie o wartość hadisów, a Muḥammad Tawfiq Ṣidqī – uczeń słynnego Rašīda Ridy (zm. 1935) – poddaje w wątpliwość większą część tradycji muzułmańskiej i proponuje nowe kryterium jej autentyczności, tzn. przyjęcie hadisów tylko z okresu pierwszych wieków islamu. Wreszcie Maḥmūd Abū Raya systematycznie krytykuje sunnę w imię samego Koranu, by ukazać jej nowe, bardziej racjonalne ujęcie²³⁰.

Nowe ujęcia tradycji wśród muzułmanów zaczynają wychodzić poza utarte schematy. Cechą charakterystyczną jest rozróżnianie Koranu i sunny w porządku źródeł konstytutywnych dla teologii islamskiej. Przebija się również pogląd, że chociaż dzięki tradycji człowiek zyskuje większą świadomość samego siebie jako podmiot historyczny, to jednak sztywne trzymanie się sunny prowadzi do trwania w stagnacji²³¹.

²²⁹ Por. S. Balić, *Tradycja – islam*, art. cyt., 1083-1084.

²³⁰ Por. G. C. Anawati, *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, t. 1, Paris 1982, 41-42; M. Farina, E. Renaud, *Introduction au hadith*, art. cyt., 30-31.

²³¹ Por. S. Balić, *Tradycja – islam*, art. cyt., 1085; H. Busse, *Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus*, „Saeculum” 26 (1975) 157-165.

2. Hadisy w świetle badań orientalistycznych

Wśród orientalistów spotyka się zasadniczo dwa sposoby interpretacji tradycji muzułmańskiej. Pierwszy z nich przyjmuje, że wszystkie hadisy są nieautentyczne w ścisłym tego słowa znaczeniu. Co najwyżej można by przypisać Mahometowi tylko nieliczne hadisy albo niektóre ich warstwy. Zatem można niejako zaobserwować następujący schemat omówiony poniżej: spośród nieautentycznych hadisów ewentualnie próbuje się wydobyć jakieś hadisy autentyczne (podpunkt A). Teorie drugiej grupy badaczy są ostrożniejsze i wzbogacone o nowe odkrycia i przemyślenia. Na ogół przyjmuje się w nich podział na hadisy autentyczne i nieautentyczne. Zadaniem krytyki naukowej jest rozróżnienie prawdziwych od fałszywych warstw sunny (podpunkt B). Na tym tle pojawia się też problem napięcia pomiędzy formalnym procesem weryfikacji hadisów a wewnętrzną rzeczywistością (podpunkt C).

A. Pierwszy pogląd: hadisy jako fałszerstwa zawierające szczątki tradycji Mahometa

Podstawą skrajnie sceptycznego podejścia do sunny u reprezentantów tego kierunku są dwie trudności. Pierwsza sprowadza się do pytania, jaka liczba opowiadań o życiu Proroka mogła istnieć dwa wieki po śmierci Mahometa? Po wtóre, poddaje się w wątpliwość, czy Mahomet w swym ostatnim kazaniu w 10 roku hidżry zalecił potomnym obok Koranu sunnę²³².

Rozważania wokół tych fundamentalnych kwestii prowadziły do następujących wniosków. Jeśli nawet Mahomet oparł się na tradycji, to istnieje uzasadnione przypuszczenie, że hadisy przetrwały w niewielkiej liczbie, ponieważ w ciągu dwustu lat uczeni muzułmańscy nie zakładali, że hadisy będą podstawą tworzenia prawa. Zatem mogły przetrwać tylko te, które posiadały już znaczenie prawne. Takich zaś hadisów nie mogło być wiele. Dla przykładu około 800 roku po Chr., czyli przed wypracowaniem kryterium autentyczności hadisów przez Aš-Šāfi‘iego twierdzono, że Ibn ‘Abbās przekazał od samego Maho-

²³² Zob. F. Rahman, *Islam*, Istanbul 1981, 52-83; podobne opinie formułuje ten sam autor w innym dziele: *Islam and modernity*, Chicago-London 1982.

meta 9 tradycji. Jednak około 50 lat później Ibn Ḥanbal podaje ich już 1710²³³. Ta olbrzymia liczba hadisów wydaje się nieprawdopodobna. Trudno bowiem przyjąć, że funkcjonowały one w takim zakresie od początku w świecie islamskim, tym bardziej, że w dwóch pierwszych wiekach hidżry nie dbano o ich zapis.

Była już mowa o tym, że kryterium autentyczności hadisów wypracowane przez Aš-Šāfi‘iego niosło tę wielką niedogodność, że liczba przepisów zawartych w hadisach i wywodzących się od Mahometa była zupełnie niewystarczająca dla biurokracji imperium. Dlatego w procesie „odzyskiwania” tradycji siłą rzeczy posługiwano się metodą „pobożnych fałszerstw” polegającą na tym, że ustawodawstwo różnych kalifów i władców przypisywano Prorokowi. W tym celu wystarczyło jedynie umiejętnie dopisanie *isnādu* (wykazu przekazicieli danej tradycji), na który zwracali szczególną uwagę poszukiwacze hadisów. Można przyjąć, że proces oczyszczania tradycji muzułmańskiej wewnątrz islamu był równocześnie nową okazją do fałszowania hadisów. Nie chodziło tu bynajmniej o złośliwe wprowadzanie kogokolwiek w błąd, lecz była to po prostu forma działania zmierzająca do wypełniania w jakiś sposób powstałych luk prawnych.

We współczesnej nauce szczególnie krytycznie do kwestii autentyczności hadisów ustosunkował się Ignác Goldziher (1850-1921) w drugim tomie swych pionierskich badań *Muhammedanische Studien* pt. *Über die Entwicklung des Ḥadīth*²³⁴. Podstawy do stwierdzenia fałszerstw w hadisach autor odnajduje już u samych badaczy islamskich, którzy wyjaśniając genezę weryfikacji tradycji Proroka na przełomie VIII i IX wieku po Chr. mówią o nieautentycznych przekazach. Goldziher w centrum swych zainteresowań postawił pytanie, w jakim celu dokonywano zafalszowań hadisów. Autor analizuje dwa motywy: pobożnościowo-etyczny i polityczny.

Pierwszy z nich, który można by też nazwać pietystycznym, dotyczył przepisów, które tworzone, aby utrwalić religijność islamu i dobre obyczaje. Stąd podpierano się autorytetem Mahometa podczas tworzenia nowych praw; powaga Proroka oddziaływała o wiele mocniej niż jakiegokolwiek późniejszego kalifa²³⁵, mimo że ci ostatni doprowadzili

²³³ Por. P. Crone, *Roman and Provincial Law*, Cambridge 1987, 33.

²³⁴ Zob. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2.

²³⁵ Por. tamże, 33-34.

niemał do całkowitego zrównania funkcji prorockich z urzędem kalifa. Do powstawania elementów pobożnościowo-etycznych sunny przyczynił się szczególnie kalif Umar II ibn ‘Abd al-Azīz, zwany „piątym kalifem sprawiedliwym” (*ḥāmis al-ḥulafā’ ar-rāšidin*), który panował w latach 717-720. Nie ulega wątpliwości, iż chodziło w tym wypadku również o racje polityczne polegające na umocnieniu pozycji Umajjadów. Niemniej w procesie tych zabiegów krystalizowała się prawda istotna dla teologii muzułmańskiej o wyjątkowej roli Mahometa.

Drugi motyw powstawania fałszywych hadisów był czysto polityczny²³⁶. Rywalizacja polityczna pomiędzy różnymi ugrupowaniami islamskimi wprzegła na usługi polityki teologię. Już pierwszy kalif z dynastii Umajjadów Mu‘āwīya I (660-680) zaproponował jednemu ze swych namiestników Al-Mu‘īrze, aby zdegradować Alego przez podsuniecie złośliwych hadisów, a przy okazji dowartościować ‘Utmāna, a tym samym Umajjadów²³⁷. W analogiczny sposób wykorzystywano hadisy w walce politycznej przeciwko ‘Abd Allāhowi ibn az-Zubayrowi. Spreparowano wówczas hadis, który wkładał w usta Mahometa twierdzenie, że meczet *Qubbat aṣ-Ṣaḥra* w Jerozolimie jest równorzędnym miejscem pielgrzymkowym do Mekki, która wówczas podlegała ‘Abd Allāhowi ibn az-Zubayrowi.

Zatem powstanie hadisów mogło być procesem zaprogramowanym przez władców, którzy zlecali opracowanie ich we właściwej formie pobożnym uczonym, takim jak np. Al-Zuhrī. Według opcji Ignáca Goldzihera koncepcja większości hadisów jest dziełem kalifów²³⁸.

Dzieło Goldzihera kontynuowali inni orientaliści i religioznawcy, którzy wyrażali sceptycyzm odnośnie do autentyczności hadisów²³⁹. Uważano, że różne partie polityczne tworzyły wiele hadisów celem osiągnięcia swych partykularnych celów, tak że „w ten sposób trady-

²³⁶ Por. J. Danecki, *Kształtowanie się tradycji Mahometa*, art. cyt., 63.

²³⁷ Por. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, dz. cyt., t. 2, 35.

²³⁸ Por. tamże, 33; 38.

²³⁹ „Wraz z tym, jak sunna proroka stawała się coraz bardziej zasadą normatywną, starano się odwoływać do tradycji w coraz większej ilości przypadków. W ten sposób obok prawdziwych wspomnień powstała wielka liczba tradycyjnych przekazów – wymyślonych po większej części w dobrej wierze – które posłużyły do uzasadniania różnych twierdzeń lub zwyczajów. Konieczne jest podchodzić z całym krytycyzmem do tych przekazów” (H. Ringgren, Å. V. Ström, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1975, 211-212).

cja została wprost zalana fałszerstwami²⁴⁰. Za oryginalne hadisy Mahometa uważano tylko te, o których można powiedzieć z całą pewnością, że są prawdziwe. Zdaniem tych badaczy zastrzeżenia do uznania autentyczności całej sunny są wynikiem licznych luk w przekazach tradycji wczesnoislamskiej²⁴¹.

Reakcja na poglądy Ignáca Goldzihera była bardzo gwałtowna. Autorytety muzułmańskie oskarżały wręcz zwolenników jego szkoły o bezbożność, szczególnie Josepha Schachta, a w ferworze polemiki powstały całe dzieła skierowane przeciw temu autorowi²⁴². Do tych krytycznych opinii dołączyli nawet niektórzy europejscy orientaliści, bo dopatrywali się w analizach Schachta elementów antyislamskich²⁴³.

B. Drugi pogląd: hadisy autentyczne i fałszywe

Druga grupa orientalistów przyjmuje podział na hadisy autentyczne i nieautentyczne. Zadaniem zaś badaczy jest rozróżnienie prawdziwych warstw sunny od fałszywych. Na taką metodologię hadisów wpłynęły odkrycia tureckiego muzułmanina Fuata Sezgina. Autor ten wykazał na podstawie wielu nowo odkrytych rękopisów²⁴⁴, że już na długo przed działalnością Al-Buḥāriego (zm. 870) istniały zapisy hadisów, które nowożytni orientaliści uważali za nieautentyczne lub dalece wątpliwe. W ten sposób powstała propozycja trzyetapowego procesu redakcji zbiorów hadisów. Pierwszy etap stanowiły tzw. *kitābat al-ḥadīṭ*, czyli najwcześniejsze notatki hadisów w okresie *ṣaḥāba* i najstarszych *tābi'ūn*; zapisy te zwano *ṣaḥīfa* lub *ḡuz'*. W drugim okresie powstały *tadwīn al-ḥadīṭ*, czyli pierwsze proste zbiory hadisów, które jednak zaginęły. Powstawały one przy końcu pierwszego wieku hidżry i pierwsze-

²⁴⁰ H. A. R. Gibb, *Mahometanizm*, dz. cyt., 60.

²⁴¹ Por. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; tenże, *A Revaluation of Islamic Traditions*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 1949, 143-154; R. Paret, *Die Lücke in der Überlieferung über Urislam*, [w:] *Westöstliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954, 147-153.

²⁴² Por. M. M. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Ar-Riyad 1985.

²⁴³ Por. V. Monteil, *La pensée arabe*, Paris 1977, 48-49.

²⁴⁴ Por. w języku tureckim: F. Sezgin, *Buhārî'nin kaynaklari hakkında araştırmalar*, İstanbul 1956 (*Studia nad źródłami do Al-Buḥāriego*). Zob. też F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, dz. cyt., t. 1, 53-84.

go ćwierćwiecza wieku II. Wreszcie etap trzeci stanowią dzieła typu *taṣnīf al-ḥadīṭ*, tzn. pierwsze próby bardziej systematycznego uporządkowania hadisów około 125 H./742²⁴⁵. Mimo tych odkryć uczeni zachodni stwierdzali, że istnienie wczesnego piśmiennictwa na temat hadisów niekoniecznie gwarantuje ich autentyczność²⁴⁶. Niemniej jest wysoce prawdopodobne, iż jakaś część tekstów należy do autentycznych warstw tradycji Proroka. Istotnym elementem w tej teorii jest założenie, że istnieje spora część hadisów, którym można przypisać autorstwo Mahometa, co sugeruje Joseph van Ess²⁴⁷. Albert Hourani stwierdza natomiast, że proces powstawania hadisów opierał się „częściowo na pamięci, a częściowo na zmyślaniu”²⁴⁸. Zatem obserwuje się tutaj schemat optymistyczny: raczej zakłada się oryginalność sunny, a zadaniem badacza jest wyeliminowanie fałszywych hadisów, które przypadkowo przedostały się do zbiorów tradycji Proroka.

Obok Josepha van Essa czołowym reprezentantem tego kierunku jest wybitny badacz tradycji muzułmańskiej Gautier H. A. Juynboll, który opowiedział się za krytycznym podejściem do hadisów, ale bynajmniej nie w skrajnej formie²⁴⁹. Zdaniem tego autora poszukiwania historyczne i analiza treści hadisów pozwalają przypisać wiele z tych utworów Mahometowi²⁵⁰. W zasadzie to podejście jest kontynuacją islamskiej krytyki hadisów, ale z zastosowaniem nowoczesnych metod historycznych, literackich i teologicznych²⁵¹.

Efektom tych poszukiwań jest stwierdzenie, że technika analizy łańcucha przekazicieli nie jest aż tak wadliwa, jak wcześniej sądzono. Fabrykowanie zarówno *isnādu*, jak również treści hadisu było w rzeczywistości przedsięwzięciem trudnym. Fałszerz miałby poważne

²⁴⁵ Por. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, dz. cyt., t. 1, 55.

²⁴⁶ Por. W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam*, dz. cyt., t. 1, 238.

²⁴⁷ J. van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*, „Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients” 7 (1975).

²⁴⁸ Por. A. Hourani, *Historia Arabów*, dz. cyt., 81.

²⁴⁹ Por. G. H. A. Juynboll, *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīṭ*, dz. cyt.; tenże, *The Authenticity of the Tradition Literature, Discussion in modern Egypt*, Leiden 1969.

²⁵⁰ Por. G. H. A. Juynboll, *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīṭ*, dz. cyt., 135.

²⁵¹ J. Danecki, *Kształtowanie się tradycji Mahometa*, art. cyt., 62.

trudności z pozyskaniem uznania wymyślonej tradycji w świecie teologów islamskich, gdyby na końcu *isnādu* pojawiło się jego nazwisko. Metody i kryteria wczesnych tradycjonistów, bez względu na takie czy inne wady ich weryfikacji, w znacznej mierze eliminowały większość fałszywych tradycji (np. Al-Buḥārī miał zebrać aż 600 tys. hadisów, a po ich weryfikacji w swoim *Ṣaḥīḥ* umieścił tylko kilka tysięcy). Jednak do końca słusznym zarzutem pozostanie późne pojawienie się nauki o łańcuchach przekazicieli (*isnād*). I tak Ḥasan al-Basrī (zm. 728) – jeden z pierwszych zbieraczy tradycji Proroka – recytując hadisy nie próbuje nawet uzasadniać ich prawdziwości za pomocą *isnādu*. Zatem technikę układania *isnādu* opracowano dopiero w drugim wieku hidżry. Tego poważnego zastrzeżenia nie sposób minimalizować.

C. Hadisy: formalny proces zewnętrzny a wewnętrzna rzeczywistość

W zasadzie obydwa stanowiska na temat powstawania hadisów, tzn. muzułmańskie i orientalistów, posiadają jedną wspólną cechę. Mianowicie zawiera się w nich uważne odczytanie muzułmańskich źródeł celem wyjaśnienia problemu zafałszowań sunny. Jedyna różnica występuje na poziomie oceny tego zjawiska. Islamscy badacze widzieli w nim naturalny proces narastania pewnej liczby nieprawdzych hadisów, które należy zidentyfikować i wyeliminować. Natomiast Goldziher i jego szkoła z dystansem opisywali zjawisko zafałszowania sunny jako przeprowadzane z premedytacją wykorzystywanie przez władców muzułmańskich autorytetu Mahometa do realizacji własnych celów polityczno-religijnych.

W tej kwestii występuje specyficzne i nieuchwytnie do końca przesunięcie pomiędzy zewnętrznym procesem formalnym a wewnętrzną rzeczywistością. Muzułmańska weryfikacja *isnādu* bez wątpienia zawiera elementy sztuczności, pod którymi ukrywa się i racjonalizuje długi proces krytyki tekstu. Pod względem formalnym muzułmańska weryfikacja hadisów potwierdza wysiłki uczonych z drugiego wieku hidżry w tym, co uważano za autentycznie muzułmańskie, w przeciwieństwie do ruchów odśrodkowych i sekciarskich. Troska o czystą naukę każe przypisać wiele regulacji prawnych Mahometowi. Ponadto *‘ulūm al-ḥadīṯ* (wiedza o hadisach) dostarcza na przyszłość skutecznych metod przeciwstawiania się przenikaniu do sunny fałszywych tradycji. Na ogół

znawcy nauki o hadisach dość liberalnie traktowali hadis o treściach etyczno-homiletycznych. Jednak w dziedzinach teologicznych byli bardzo krytyczni i podejrzliwi; wszyscy autorzy musieli się wiele natrudzić, aby włączyć do zbiorów tego rodzaju tradycje.

Z drugiej strony odzywało się to, co można by nazwać „wewnętrzną rzeczywistością” sunny. Uczni III wieku hidżry napotkawszy doskonały pod względem formalnym hadis, musieli się wiele natrudzić, by go odrzucić lub zakwestionować, jeśli okazałoby się, że posiada braki treściowe. Z tego właśnie powodu do zbiorów hadisów trafiły utwory podejrzane pod względem treści, takie jak np. opowiadanie o Herakliusz i mekkańczykach. W późniejszych opracowaniach tradycji krytyka hadisów stała się coraz bardziej wyrafinowana i pedantyczna. Niemniej obserwuje się zaskakujące zjawisko: im bardziej stawali się krytyczni eksperci od tradycji, tym mniej krytyczni byli muzułmańscy teologowie i pisarze²⁵².

Wydaje się, że traktowanie sunny wyłącznie w kategoriach moralnych – jako dokonane z premedytacją zafałszowanie celem osiągnięcia partykularnych interesów – nie oddaje sprawiedliwości procesowi powstawania hadisów. Nadużycia w przypisywaniu autorstwa Mahometowi wielu niepochożącym od niego przekazom wynikały raczej z troski o należyte funkcjonowanie wielkiego imperium muzułmańskiego, które potrzebowało rozlicznych regulacji prawno-religijnych. Z drugiej strony nie jest możliwe do przyjęcia twierdzenie (wbrew historycznym faktom), że wszystko, co obejmuje sunna, wywodzi się od samego Proroka. Zatem wypada postulować unikanie skrajności, które można by określić mianem „skrajnego sceptycyzmu” i „niepoprawnego optymizmu”, na rzecz „krytycznego realizmu”²⁵³.

*

Nie ulega wątpliwości, że krytyczna analiza hadisów doprowadziła uczonych muzułmańskich do takich metod weryfikacji autentyczności tradycji, w których bardziej odwoływano się do formalnych jej aspektów (*isnādu*) niż do samej treści (*matn*). Niemniej muzułmańska

²⁵² Por. H. A. R. Gibb, *Mahometanizm*, dz. cyt., 67-68.

²⁵³ Zob. szerzej: G. Calasso, *Osservazioni in margine alla discussione sull'autenticità delle tradizioni islamiche*, „Egitto e Vicino Oriente” 1 (1978), 207-218; N. J. Coulson, *European criticism of Hadīth Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [w:] *Cambridge History of Arabic Literature*, t. 1, Cambridge 1983, 317-321.

krytyka hadisów w ustalaniu autentyczności tradycji Proroka w pewnym stopniu zajęła się aspektami podobnymi do tych, które porusza współczesna hermeneutyka. Rzecz jasna, uczeni islamscy nie dysponowali takim aparatem krytycznym jak współcześni naukowcy, ale w ich wysiłkach badawczych ujawniają się elementy następujących zasad hermeneutycznych: krytyka tekstu, czyli próby ustalenia najbardziej pierwotnej wersji hadisów; krytyka literacka, wyrażająca się w ustalaniu autorów tradycji; analiza językowa, która koncentrowała się na znaczeniu i strukturze badanych tekstów; załączki krytyki form, czyli ustalenie form, z jakich składały się hadisy; krytyka motywów, czyli badanie tematów, które znalazły się w tekście; ustalenie czasu powstania i etapów przekazu, czyli odpowiedź na pytanie: kiedy tekst powstał i jak dotarł do zbieracza; interpretacja odpowiadająca na pytanie, co znaczy tekst sam w sobie i w kontekście oraz krytyka teologiczna, czyli systematyczno-teologiczne opracowanie materiału.

Zakończenie

Wbrew stanowiskom skrajnego krytycyzmu należy przyjąć, że informacje na temat sposobu życia Mahometa we wczesnej ummie i tego, jak prowadził ją do Boga, były pielęgnowane przez jego towarzyszy i przekazywane przez wiarygodnych świadków, mimo że później nastąpiła swoista eksplozja fałszerstw i „przeróbek” tych tradycji. Autentyczne hadisy – obok późniejszych, licznych, nieprawdziwych przekazów – oddają w pierwszym rzędzie wypowiedzi Mahometa, jego pouczenia, wskazówki, oceny, opinie i rozporządzenia. Następnie relacjonują one postępowanie Proroka, sposób działania i wypełniania obowiązków religijnych. Wreszcie określają one wiele szczegółowych aspektów jego życia: co tolerował, co pochwalał, co zalecał bądź czego zabraniał. Autorytet sunny opiera się na Koranie, który ukazuje Mahometa jako wzór postępowania wierzącego muzułmanina (XXXIII, 21). Koran wymaga od wiernych bezwzględneho podporządkowania się przewodnictwu Proroka (VIII, 1. 14. 46; III, 32; XXXIII, 33. 66. 71). Islam przyjmuje zasadę: „ktokolwiek słucha Pośłańca, ten słucha Boga” (IV, 80). Z tego względu inne, pozakoraniczne szczegółowe rozporządzenia Mahometa posiadają olbrzymią wartość dla wielu muzułmanów. Nic więc dziwnego, że uczeni muzułmańscy dokładali wielu starań, aby wyeliminować fałszerstwa tradycji, czyli zalecenia później wkładane jedynie w usta Mahometa.

W sprawie weryfikacji prowadzonej przez tradycjonistów pojawia się pewien paradoks, który powoduje, że wysiłki islamskich uczonych można oceniać ambiwalentnie. Z jednej strony można bowiem zaobserwować imponujące, a czasem wręcz pionierskie osiągnięcia w dziedzinie krytyki tradycji. Z drugiej strony jednak mimo weryfikacji hadisów muzułmańskim badaczom nie udało się wyeliminować zmyślnych tradycji i tych, które ewidentnie zapożyczono z Biblii. Między

innymi autorytety muzułmańskie zaakceptowały wiele utworów będących pod wpływem tradycji nowotestamentowych²⁵⁴. Być może miało to miejsce dlatego, iż zbiory hadisów zawierają teksty pochodzące z różnych okresów i trudne jest ich dokładne datowanie; zatem tylko po części krytyka muzułmańska potrafiła wyeliminować późniejsze i mniej autentyczne przekazy. Zresztą przyswajano na przykład takie elementy nowotestamentowe, które dało się adaptować, bo w niczym nie kwestionowały one islamu. Nie ulega jednak wątpliwości, że obok późniejszych warstw i zapożyczeń, klasyczne zbiory tradycji zawierają elementy najstarszych tradycji muzułmańskich.

²⁵⁴ Na ten temat zob. szerzej: K. Kościelniak, *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku. Geneza, historia i znaczenie zapożyczeń nowotestamentowych w hadisach*, Kraków 2001.

Bibliografia

1. Źródła

- Abū Dāwūd, *Kitāb as-Sunan*, red. Aḥmad Sa'd 'Alī, Muḥammad al-Bābī al-Ḥalabī, t. 1-2, Al-Qāhira 1952.
- Al-Ḥādīṭ al-qudsiyya*, t. 1-2, Al-Qāhira 1969.
- Al-Mu'ğam al-mufahras li aflāz al-Qur'ān al-karīm*, red. Muḥammad Fa'ād 'abd al-Bāqī, Al-Qāhira 1364 H./1945 (nowe wydanie 1996).
- Aṣḥa'ri (al-), *Maqalat al-Islamiyin wa-ikhtilaf al-musallin (Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam)*, hrsg. von H. Ritter, Istanbul 1929.
- At-Ta'liq as-sabīḥ 'alā Miškāt al-maṣābīḥ*, t. 1-4, Dimašq 1354 H.
- Azraqī (al-), *Kitāb Aḥbār Makka (Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka)*, hrsg. von F. Wüstenfeld, Leipzig 1858.
- Bağawī (al-), *Maṣābīḥ as-sunna*, t. 1-2, Al-Qāhira 1318 H.
- Bağawī (al-), Tibrīzī (al-), *Miškāt al-maṣābīḥ*, t. 1-3, Dimašq 1971.
- Baḥrānī (al-), *Lu'lu'at al-baḥrayn*, red. Muḥammad Šādiq al-Baḥr Al-'Ulūm, Nağaf 1386 H./1966.
- Balāduri (al-), *Futūḥ al-Buldān (Liber expugnationis regionum)*, quem e codice Leidensi et codice Musei Britannici edidit M. J. de Goeje, t. 1-3, Leiden 1863-1866.
- Buḥārī (al-), *El-Bokhārī. Les traditions islamiques, traduction de l'arabe avec notes et index*, texte arabe et trad. française par O. Houdas, W. Marçais, t. 1-4, Paris 1903.
- Buḥārī (al-), *El-Bokhārī. L'autentique tradition musulmane. Choix de h'adīth*, trad., introd. et notes par G. H. Bousquet, Paris 1964.
- Buḥārī (al-), *Recueil des traditions mahométanes, par el-Bokhari*, publ. par L. Krehl, t. 1-4, Leiden 1862-1908.
- Buḥārī (al-), *Šaḥīḥ*, t. 1-3, Bayrūt [brak roku].
- Dārimī (al-), *As-Sunan*, t. 1-2, Dimašq 1349 H./1930.
- Forty Hadith Qudsi*, Beirut 1981.
- Hamadāni (al-), *Šifat Ġazīrat al-'Arab*, hrsg. von D. H. Müller, t. 1, Leiden 1884.
- Ḥaṭīb Al-Bağdādī (al-), *Al-Kifāya fī 'ilm ar-riwāya*, Ḥaydarābād 1938.
- Ḥwānsārī (al-), *Rawḍat al-ğannāt*, red. A. Ismā'īliyān, Qum 1390-1392 H./1970-1972.
- Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farīd*, Al-Qāhira 1302 H./1884.

- Ibn 'Arabī, *Miškāt al-anwār* (*La niche des lumières. 101 saintes paroles prophétiques*), traduites de l'arabe et présentées par M. Valsan, Paris [1983].
- Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddimah*, [w:] Ibn Ḥaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*, trad. nouvelle, préf. et notes par V. Monteil, Beyrouth 1968.
- Ibn Ḥuzayma, *Muḥtaṣar al-muḥtaṣar min al-musnad aṣ-ṣaḥiḥ 'an an-nabī*, red. Muḥammad Muṣtafā al-Azḍamī, t. 1-4, Bayrūt 1979.
- Ibn Haḡar al-'Asqalānī, *Tahḏīb at-tahḏīb*, t. 1-10, Ḥaidarābād 1327 H.
- Ibn Ḥāzim Al-Hamadānī, *Al-I'tibār fī l-nāsiḥ wa l-mansūḥ min al-āyāt*, Homş 1966.
- Ibn Ishāq, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, with Introduction and Notes by A. Guillaume, London 1955.
- Ibn Kaṭīr, *Ihtisār 'ulūm al-ḥadīṭ*, Al-Qāhira 1951.
- Ibn Māga, *Kitāb as-Sunan*, red. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, t. 1-2, Al-Qāhira.
- Ibn Sa'd, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams, bis zum Jahre 230 der Flucht*, hrsg. von E. Sachau, t. 1-9, Leiden 1904-1940.
- Ibn Šahrāšub, *Ma'ālim al-'ulamā*, red. 'Abbās Iqbāl, Teheran 1353 H./1934.
- Iṣfahānī Abū al-Faraḡ (al-), *Al-Aḡāni*, Būlāq 1284-1285 H.
- Iṣfahānī Ḥamza (al-), *Ta'riḥ Sini Mulūk al-Arḍ wa al-Anbiyā'*, Leipzig 1844
- Księga znaczeń. Muzułmańskie hikmy o Bogu i ludziach*, wybrał i z arabskiego przeł. M. M. Dziekan, Warszawa 1999.
- Kulaynī (al-), *Kitāb al-Kāfi*, t. 1-7, Teheran 1388 H./1967.
- Kūrānī (al-), *Al-Amam*, Ḥaidarābād 1328 H.
- Le Coran*, introd., trad. et notes par D. Masson, Beyrouth 1980.
- Le dogme et les rites de l'islam par les texts*, nouveau triage E. Tapiéro, Paris 1971.
- Madānī Muḥammad (al-), *Al-Iḥāfāt as-Saniyya fī l-aḥādīṭ al-quḍsiyya*, Ḥaydarābād 1323 H./1905.
- Mahomet, *Mądrości proroka (Hadisy)*, wybrał, przeł. i wstępem opatrzył J. Danecki, Warszawa 1993.
- Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu*, wyb. doskonała, przeł. i wstępem opatrzyła J. Kozłowska, Warszawa 1999.
- Mālik ibn Anas, *Muwaṭṭā'*, red. Muḥammad Fu'ād 'Abd Bāqī, t. 1-2, Al-Qāhira 1952-1953.
- Mas'ūdi (al-), *Kitāb al-Tanbih*, Leiden 1894.
- Mas'ūdi (al-), *Murūḡ ad-Dahab*, trad. française de B. de Meynard, P. de Courteille, Paris 1864.
- Muslim (al-), *Ṣaḥiḥ*, red. Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, t. 1-5, Al-Qāhira 1955-1956.
- Nasā'ī (al-), *Sunan*, red. Muḥammad Mas'ūdī, t. 1-8, Al-Qāhira 1930.
- Nawāwī (al-), *Les quarante hadiths. Les traditions du prophète*, trad. de l'arabe et annotés par M. Tahar avec la collaboration de P. Lory, Paris 1980.
- Nawāwī (al-), *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*, Bayrūt 1992.
- Nawāwī (al-), *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*, transl. by M. Abbasi, New Delhi 1989.
- Nawāwī (al-), *Vierzig Ḥadīte*, aus dem Arabischen von A. von Denffer, Leicester 1979.
- Nawāwī (al-), *Les jardins de la piété*, trad. sous la dir. de D. Penot, J. J. Thibon, Lyon 1989.

- Nawāwī (al-), *Il giardino dei devoti*, trad. dall'arabo a cura di A. Scarabel, Trieste 1990.
- Naysābūrī Hākīm (al-), *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīṭ*, Madīnat al-Nabī 1977.
- Šāfi'ī (Al-), *Kitāb al-Umm*, t. 1-7, Al-Qāhira 1321-1325 H.
- Šāfi'ī (Al-), *Kitāb ar-risāla*, transl. by M. Khadduri, Baltimore 1961.
- Tirmidī (al-), *Al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, red. 'Izzat 'Ābid ad-Da'as, t. 1-10, Hims 1966-1968.
- Tullānī (-at), *Qatf at-tamar*, Ḥaidarābād 1328 H.
- Ṭabarī (al-), *Ta'rīḥ ar-Rusul wa al-Mulūk (Annales quot scripsit Abu Djaḥar Mohammed ibn Djarir at-Tabari)*, ed. by M. J. de Goeje, Leiden 1879-1901.
- Ṭūsī (al-), *Fihrist kutub aṣ-Ṣū'a*, ed. by A. Sprenger, Calcuta 1853.
- Ṭūsī (al-), *Riḡāl*, red. Muḥammad Šādiq al-Baḥr Al-'Ulūm, Naḡaf 1381 H./1961.
- Wensinck A. J., *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, t. 1-8, Leiden 1933-1989.
- Yahya U., *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī, Étude critique*, Damas 1964.
- Z tradycji muzulmańskiej. Wybrane hadisy zawierające elementy biblijne ze zbiorów Buḥārīego, Muslima, Mālīka ibn Anasa i Tirmidźiego*, tłum. i komentarz K. Kościelniak, „Polonia Sacra” 6 (2000), 307-318.

2. Literatura pomocnicza

- Abbott N., *Hadīth Literature: Collection and Transmission of Hadīth, Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [w:] *Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge 1983, 289-298.
- Abu Zahra M., *Mālīk, sa vie, son époque, sa théologie*, Caire 1952.
- Alwaye M., *The Significance of Sunna or Hadith of the Prophet*, „Al-Azhar” 46 (1974), 1-6.
- Amīn A., *Ḍuḥā al-Islām*, t. 3, Al-Qāhira 1936.
- Anawati G.-C., *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, Paris 1982.
- Anawati G.-C., Gardet L., *Mystique musulmane*, Paris 1968.
- Antes P., *Zur Theologie der Schi'a*, Freiburg 1971.
- Arberry A. J., *The Teachers of al-Bukhārī*, „The Islamic Quartely” 11 (1967), 123-128.
- Arkoun M., *Pour une critique de la raison islamique*, Paris 1984.
- Arnaud D., Bron F., Olmo G. del, Teixidor J., *Mitología y religión del Oriente Antiguo*, t. 2.2, Barcelona 1995.
- Arnold T. W., *The Caliphate*, Oxford 1965.
- Asad-Weiss M., *Pages from Sahih al-Bukhari*, „Islamic Culture” 12 (1938), 99-107.
- Asch-Schafi'i*, [w:] T. P. Hughes, *Lexikon des Islam*, Wiesbaden 1995, 637.
- Assil I. M. (al-), *Tradition is the second Source of Islamic Law*, „Al-Azhar” 3 (1965), 13-14.
- Azami M. M., *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Ar-Riyad 1985.
- Azami M. M., *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis 1977.
- Badawi'A., *Histoire de la philosophie en islam*, t. 1, Paris 1972.

- Balić S., *Tradycja – islam*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam*, pod red. A. T. Khoury, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1978, 1082-1085.
- Békir A., *Histoire de l'école mālikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen Age*, Tunis 1962.
- Bell J. N., *Love Theory in later Hanbalite Islam*, New York 1979.
- Bell R., *Notes on Moslem Traditions*, „Transactions of the Glasgow University Oriental Society” 4 (1913-1922), 78-79.
- Bishop E. F. F., *Form-criticism and the forty-two traditions of Nawawi*, „The Moslem World” 30 (1940), 253-261.
- Bono S., *I quaranta Hadith di an-Nawawi: una edizione italiana*, „Islām. Storia e civiltà” 2 (1983), 115-119.
- Brockelmann C., *Al-Bukhārī*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 1, 816-817.
- Brockelmann C., *Geschichte der arabischen Literatur*, t. 1, Leiden 1943².
- Brockelmann C., *Ibn Mādjā*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 2, 425.
- Brunschvig R., *Argumentation fātimide contre le raisonnement juridique par analogie (qiyās)*, [w:] *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à G. Anawati et L. Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain 1977, 75-84.
- Busse H., *Chalif und Großkönig*, Beirut 1969.
- Busse H., *Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus*, „Saeculum” 26 (1975), 157-165.
- Calasso G., *Osservazioni in margine alla discussione sull'autenticità delle tradizioni islamiche*, „Egitto e Vicino Oriente” 1 (1978), 207-218.
- Carra de Vaux B., *Les penseurs de l'islam*, t. 3: *L'exégèse la tradition et la jurisprudence*, Paris 1923.
- Caskel W., *Die alten semitischen Gottheiten in Arabien*, [w:] S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, 95-117.
- Chaumont E., *Al-Shāfi'ī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 9, Leiden 1999, 187-191.
- Chaumont E., *Al-Shāfi'īyya*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 9, Leiden 1999, 191-195.
- Chaumont E., *La controverse et ses formes*, Paris 1995, 11-27.
- Chaumont E., *La problématique classique de l'ijtihād*, „Studia Islamica” 75 (1992), 105-139.
- Chelhod J., *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955.
- Concordantiae Corani Arabicae*, ad literarum ordinem et verborum radices diligenter disposuit G. Flügel, Lipsiae 1842.
- Cook M., *Early Muslim dogma*, Cambridge 1981.
- Cottart N., *Mālikīyya*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 6, Leiden 1991, 263-268.
- Coulson N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.

- Coulson N. J., *European criticism of Hadīth Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [w:] *Cambridge History of Arabic Literature*, t. 1, Cambridge 1983, 317-321.
- Crone P., Hinds M., *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge 1986.
- Crone P., *Roman and Provincial Law*, Cambridge 1987.
- Danecki J., *Konstytucja medyneńska*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (1993), 37-45.
- Danecki J., *Kształtowanie się tradycji Mahometa*, [w:] *Plenas Arabum Domos. Materiały IV Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej*. Warszawa, 25-26 marca 1993, Warszawa 1994, 57-73.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1-2, Warszawa 1998.
- Delcambre A.-M., *Mahomet. Głos Allaha*, Wrocław 1996.
- Dermenghem E., *Mahomet et la tradition islamique*, Paris 1955.
- Dhorme E., *La religion primitive des Sémites*, „Revue de l'Histoire des Religions” 127 (1944), 5-27.
- Diem W., *Hadith*, [w:] *Lexikon der islamischen Welt*, hrsg. von K. Kreiser, W. Diem, H. G. Majer, t. 2, Stuttgart 1974, 8-9.
- Diez E., *Glaube und Welt des Islam*, Stuttgart 1941.
- Din N. (al-), *Lexique des termes techniques de la science du Hadith*, Damascus 1976.
- Diyārbakrī (al-), *Tarīḥ al-ḥamīs*, Al-Qāhira 1283 H.
- Doi A. R. I., *Hadith, traditions of Prophet Muhammad. An introduction*, Chicago 1980.
- Eichler P., *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1929.
- El-Bokhari, les traditions islamiques, traduction de l'arabe avec notes et index*, texte arabe et trad. française par O. Houdas, W. Marçais, t. 1-4, Paris 1903.
- Endreß G., *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1991.
- Endreß G., *Zwischen Theologie und Tradition. Die Entwicklung des Dogmas*, [w:] *tenze, Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1991, 57-72.
- Ess J. van, *Anfänge muslimischer Theologie: zwei antiqadaritische Traktate aus dem 1. Jahrhundert der Hīgra*, Wiesbaden 1977.
- Ess J. van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, t. 1-3, Berlin 1992-1993.
- Ess J. van, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris 1984.
- Ess J. van, *Zwischen Hadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung*, „Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients” 7 (1975).
- Fahd T., *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris 1968.
- Fakhry M., *Some paradoxical Implications of the Mu'tazilite view of free Will*, „The Muslim World” 43 (1953), 95-109.
- Falaturi A., *Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten*, [w:] *Festschrift für W. Cascel*, Leiden 1968, 62-95.
- Farina M., Renaud E., *Introduction au hadith*, „Etudes Arabes. Dossiers” 90 (1996).
- Fischer W., Jastrow O., *Lehrgang für die arabische Schriftsprache der Gegenwart*, t. 1, Wiesbaden 1996.
- Fraenkel S., *De Vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinia*, Leiden 1880.

- Frank R. M., *The Kalām, an Art of Contradictionmaking or theological Science? Some remarks on the Question*, „Journal of Asiatic and Oriental Society” 88 (1968), 295-309.
- Fück J. W., *Die Rolle des Traditionalismus im Islam*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 93 (1939), 1-32.
- Fück J. W., *Eine wichtige Handschrift der Traditionssammlung des Buḥārī*, „Orientalistische Literaturzeitung” 41 (1938), 401-407.
- Fück J. W., *Ibn Mādja*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 880.
- Fück J. W., *Zur Überlieferungsgeschichte von Buḥārī's Traditionssammlung*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 92 (1938), 60-87.
- Gardet L., Anawati G. C., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.
- Gardet L., *De quelques questions posées par l'étude du 'Ilm Al-Kalām*, „Studia Islamica” 32 (1970), 129-142.
- Gardet L., *Islam*, Köln 1968.
- Gārullāh Z. H., *Al-Mu'tazilah*, Le Caire 1947.
- Gaudefroy-Demombynes M., *Narodzinę islamu*, przeł. H. Ołędzka, Warszawa 1988.
- Gaudeul J.-M., Caspar R., *Textes de la tradition musulmane concernant le taḥrīf (falsification) des écritures. Textes choisis et traduits avec presentation, commentaire et notes*, „Islamochristiana” 16 (1980), 61-104.
- Ġaza'irī Ṭāhīr b. Aḥmad (al-), *Tawġīḥ an-naẓar ilā uṣūl al-aṭar*, Al-Qāhira 1328 H./1910.
- Gibb H. A. R., *Mahometanizm*, Warszawa 1965.
- Gimaret D., *Al-Mu'tazila*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 7, Leiden 1993, 785-795.
- Gimaret D., *Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments*, „Studia Islamica” 40 (1974), 5-73.
- Goeje M. J. de, *Einiges über den Imām Aṣ-Ṣāfi'ī*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 67 (1893), 106-117.
- Goldziher I., *Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṭ im Islam*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 61 (1907), 860-872.
- Goldziher I., *Muhammedanische Studien*, t. 1-2, Halle 1889-1890.
- Goldziher I., *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.
- Goldziher I., *Was unter „Al-ġāhiliyya” zu verstehen?*, [w:] *Muhammedanische Studien*, t. 1, Hildesheim-New York 1971², 220-225.
- Gräf E., *Rechtsschulen*, [w:] *Lexikon der islamischen Welt*, hrsg. von K. Kreiser, W. Diem, H. G. Majer, t. 3, Stuttgart 1974, 62-65.
- Graf L. I., *Aṣ-Ṣāfi'ī's verhandelings over de „wortelen” van den fiqh*, Amsterdam 1934.
- Graham W. A., *Divine Word and prophetic Word in early Islam. A Reconsideration of the Sources, with special Reference to the divine saying or ḥadīṭ qudsī*, The Hague 1977.
- Guillaume A., *The traditions of Islam*, Oxford 1924.
- Halm H., *Die Ausbreitung der Ṣāfi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden 1974.
- Halm H., *Die islamische Gnosis. Die Extreme Schia und die Alawiten*, Zürich 1982.

- Halm H., *Die Schia*, Darmstadt 1988.
- Hamid K. A., *The Conception of Man in Islam*, „Islamic Culture” 19 (1945), 153-166.
- Heffening W., *Al-Nawawī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 7, Leiden 1993, 1043.
- Heffening W., *Al-Shāfiʿī*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, t. 4, Leiden-Leipzig 1913-1938, 271-273.
- Heffening W., *Al-Shāfiʿī*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, hrsg. von A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, 660-663.
- Heffening W., Schacht J., *Ḥanafīyya*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 166-168.
- Heffening W., *Zum Leben und zu den Schriften al-Nawawī*, „Der Islam” 22 (1935), 165-190.
- Heine P., *Khalīf*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 441-446.
- Hirschfeld H., *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902.
- Hitti P. K., *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969.
- Hitti P. K., *History of Syria including Lebanon and Palestine*, London-New York 1957.
- Höfner M., *Arabien*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 1, Stuttgart 1950, 578-579.
- Höfner M., *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, [w:] *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970, 233-402.
- Horovitz J., *Alter und Ursprung des Isnād*, „Der Islam” 8 (1918), 39-47.
- Horovitz J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926.
- Horovitz S., *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām*, Breslau 1909.
- Hourani A., *Historia Arabów*, przekł. J. Danecki, Gdańsk 1995.
- Hourani G. F., *Islamic and non-Islamic Origins of Muʿtazilite ethical Rationalism*, „International Journal of Middle East Studies” 7 (1976), 59-87.
- Ḥāǧǧī Ḥalīfa, *Kašf az-Zunūn*, Istanbul 1957.
- Ibn aṣ-Ṣalāḥ, *Muqaddima fi ʿulūm al-ḥadīṭ*, Dimašq [brak roku].
- Ibn aṣ-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-ḥadīṭ, al-Muqaddima*, Ḥalab 1350 H.
- Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-mīzān*, Ḥaydarābād 1329-1331 H./1911-1913.
- Jacob G., *Altarabisches Beduinenleben*, Berlin 1897.
- Juynboll G. H. A., *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīṭh*, Cambridge 1983.
- Juynboll G. H. A., *Muslim*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 7, Leiden 1993, 691-693.
- Juynboll G. H. A., *Muslim's introductions to his Ṣaḥīḥ, translated and annotated*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 5 (1984), 263-302.
- Juynboll G. H. A., *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in modern Egypt*, Leiden 1969.

- Juynboll T. W., *Abu Ḥanifa*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 1, 96-97.
- Juynboll T. W., *Ḥadīth*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 2, 200-206.
- Juynboll T. W., *Ḥanafiten*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 2, 272.
- Kazi A. K., Flynn J. G., *The Mu'tazilites*, „Abr-Nahrain” 8 (1968/1969), 36-68.
- Kennedy H., *The early Abbasid Caliphate. A Political History*, London 1981.
- Khoury A. T., *Hanafiten*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 334-335.
- Khoury A. T., *Hanbaliten*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 335-337.
- Khoury A. T., *Himmelreise Muhammads*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 361-363.
- Khoury A. T., *Gesetz*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 3, Freiburg 1991, 294-298.
- Khoury A. T., *Malikiten*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 2, Freiburg 1991, 490-491.
- Khoury A. T., *Rechtssystem*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 3, Freiburg 1991, t. 3, 634-641.
- Khoury A. T., *Schiismus-Schiiten*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. 3, Freiburg 1991, 662-665.
- Khoury A. T., *Tradycja – islam*, [w:] *Leksykon religii*, z inic. F. Königa przy współpr. wielu uczonych wydał H. Waldenfels, przekł., oprac. i bibliogr. polską sporządził P. Pachciarek, Warszawa 1997, 494.
- Kohlberg E., *Shī'ī Ḥadīth. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [w:] *Cambridge History of Arabic Literature*, t. 1, Cambridge 1983, 399-307.
- Kościelniak K., *Akulturacyja muzułmańska i arabizacja chrześcijan. Kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Ḥaldūna (1332-1406)*, „Analecta Cracoviensia” 22 (2000).
- Kościelniak K., *Al-qiyāma – zmartwychwstanie w nauce islamu*, „Resovia Sacra” 6 (1999), 95-113.
- Kościelniak K., *Chrześcijańskie piśmiennictwo arabskie przed Mahometem i jego wpływ na islam*, „Analecta Cracoviensia” 35 (2003), 329-343.
- Kościelniak K., *Der Einfluß der biblischen Dämonologie auf die koranische Vorstellung des Satans*, [w:] *The Final Conferance of the Mobility Joint European Project Tempus PHARE. Student Mobility for the Study of Religious Interaction. Christianity – Judaism – Islam*, Kraków 1998, 119-124.
- Kościelniak K., *Die pseudoepigraphischen Traditionen in die koranische Dämonologie*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych Polskiej Akademii Nauk” 1 (2000), 53-56.

- Kościelniak K., *Elementy demonologii staroegipskiej w wierzeniach arabskich*, „Polonia Sacra” 4 (1999), 83-92.
- Kościelniak K., *Quelques remarques sur la littérature pré-islamique arabe chrétienne*, „Rocznik Orientalistyczny” 57 (2004), 69-76.
- Kościelniak K., *Rola apokryfów w procesie przenikania idei demonologii biblijnej do Koranu*, „Przegląd Orientalistyczny” 1-2 (2000), 62-81.
- Kościelniak K., *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku. Geneza, historia i znaczenie zapożyczeń nowotestamentowych w hadisach*, Kraków 2001.
- Kościelniak K., *Uniwersalistyczne roszczenia islamu*, [w:] *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum. Tarnów-Kraków, 14-15 kwietnia 1999 r.*, pod red. S. Budzika i Z. Kijasa, Tarnów 2000, 132-153.
- Kościelniak K., *Wpływy biblijne na tradycję muzułmańską. Analiza wybranych hadisów ze zbiorów Buḥārīego, Muslima, Mālika ibn Anasa i Tirmidźiego*, „Polonia Sacra” 6 (2000), 123-134.
- Kościelniak K., *Wybrane hadisy ze zbiorów kategorii al-kutub as-sitta – „sześciu ksiąg islamu”*. Część I: *Tradycje ze zbioru Aṣ-Ṣaḥīḥ Al-Buḥārīego* (zm. 870), „Collectanea Theologica” 74 (2004), 137-148.
- Kościelniak K., *Wybrane hadisy ze zbiorów kategorii al-kutub as-sitta – „sześciu ksiąg islamu”*. Część II: *Tradycje ze zbioru Aṣ-Ṣaḥīḥ Al-Muslima* (zm. 875). *Wstęp historyczny, tłumaczenie i komentarz*, „Collectanea Theologica” 74 (2004), 148-154.
- Kościelniak K., *Wybrane hadisy ze zbiorów kategorii al-kutub as-sitta – „sześciu ksiąg islamu”*. Część III: *Tradycje ze zbioru Al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ At-Tirmidźiego* (zm. 892). *Wstęp historyczny, tłumaczenie i komentarz*, „Collectanea Theologica” 74 (2004), 155-158.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływania religii starożytnych*, Kraków 1999.
- Krenkow F., *The Tarikh of the Imam al-Bukhari*, „Islamic Culture” 8 (1934), 643-648.
- Lammens H., *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth 1931.
- Lammens H., *Le culte des bētyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamique*, „Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale” 17 (1917).
- Laoust H., *Ḥanābila*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 161-166.
- Laoust H., *Le hanabalisme sous le califat de Bagdad 856-1258*, „Revue des Études Islamiques” 27 (1959), 67-128.
- Laoust H., *Le hanabalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/1260-1382)*, „Revue des Études Islamiques” 28 (1960), 1-71.
- Lecomte G., *Le traité des divergences du ḥadīṭ d’Ibn Qutayba*, Damas 1962.
- Lévi-Provençal E., *La recension maghribine du Ṣaḥīḥ d’al-Bokhārī*, „Journal Asiatique” 202 (1923), 209-233.
- Lewis B., *The Origins Isma‘ilism*, Cambridge 1940.
- Macdonald D. B., *Development of Muslim Theology*, London 1903.

- Macdonald D. B., *Qadariya*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 2, 648.
- Macdonald D. B., *Qadariya*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, hrsg. von A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, 247.
- Madelung W., *Al-Kulayni*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 5, Leiden 1986, 364.
- Madelung W., *Murji'a*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 7, Leiden 1993, 605-607.
- Madelung W., *The early Murji'a Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism*, „Der Islam” 59 (1982), 32-39.
- Marçais W., *Abū Dāwūd*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 1, 87-88.
- Margoliouth D. S., *On Moslem Tradition*, „The Moslem World” 2 (1912), 113-121.
- Massé H., *Le savoir-vivre selon les traditions chiïtes*, „Journal Asiatique” 232 (1940-1941), 59-84.
- Massignon L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922.
- Massignon L., *Études sur les „isnad” ou chaines de témoignage fondamentales dans la tradition musulmane hallagienne*, [w:] *Mélange dédiés à la mémoire de Félix Grat*, t. 1, Paris 1946, 385-420.
- Mérad A., *Islāḥ*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 153-154.
- Mez A., *Renesans islamu*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1979.
- Momen M., *An Introduction to shī'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Oxford 1985.
- Monot G., *Shahrastani. Livre des religions et des sectes*, t. 1, Peeters 1986.
- Monteil V., *La pensée arabe*, Paris 1977, 48-49.
- Muir W., *The Life of Muhammad*, Edinburgh 1923.
- Müller K. E., *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischen Sektengebilde*, Wiesbaden 1967.
- Muranyi M., *Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte*, Bonn 1973.
- Nader A. N., *Le système philosophique des mu'tazilites, premiers penseurs de l'islam*, Beyrouth 1956.
- Nagel T., *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994.
- Nagel T., *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, t. 1-2, Zürich 1981.
- Nagel T., *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, Bonn 1972.
- Noja S., *Il hadith qudsi*, „Islām. Storia e civiltà” 4 (1985), 221-225.
- Nyberg H. S., *Mu'tazila*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 3, 841-847.
- Nyberg H. S., *Zu den Grundideen und zur Geschichte der Mu'tazila*, [w:] „Ephémérides Orientales” 31 (1927), 10-20.
- Pareja F. M., *Islamologie*, Beyrouth 1957-1963.

- Paret R., *Die Lücke in der Überlieferung über Urislam*, [w:] *Westöstliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954, 147-153.
- Paret R., *Halifat Allah – Vicarius Dei*, [w:] *Mélanges d'islamologie*, Leiden 1974, 224-232.
- Paret R., *Signification coranique de halifa et d'autre dérivés de la racine halafa*, „*Studia Islamica*” 31 (1970), 211-217.
- Patton W. M., *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897.
- Pellat C., *Hikāya*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 379-384.
- Piwiński R., *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989.
- Plessner M., *Al-Tibrīzī*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 4, 805-806.
- Predestynacja*, [w:] *Leksykon religii od A do Ż*, Warszawa 1994, 291.
- Rahman F., *Islam*, Istanbul 1981.
- Rahman F., *Sunnah and Hadīth*, „*Islamic Studies*” 1 (1962), 1-36.
- Rahman R., *Islam and modernity*, Chicago-London 1982.
- Ramadan S., *Das islamische Recht, Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1980.
- Rancillac P., *Des origines du droit musulmane à la Risala d'al Shafi'ī*, „*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*” 13 (1977), 147-169.
- Rauf Abdul M., *Hadīth Literature. The Development of the Science of Hadīth. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [w:] *Cambridge History of Arabic Literature*, t. 1, Cambridge 1983, 271-288.
- Rescher O., *Kritische Bemerkungen zu Text und Übersetzung von Bokhārī*, „*Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*” 23-25 (1922), 1-17.
- Rescher O., *Über Zahlensprüche in Bokhārī*, „*Zeitschrift für Semistik und verwandte Gebiete*” 1 (1922), 203-212.
- Ringgren H., Ström Å. V., *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1975.
- Rizvi S. S. A., *Imāmate (The Vicegerency of the Prophet)*, Teheran 1985.
- Rizzi G., *Cristianismo e Islam alle soglie del duemila*, Milano 1995.
- Robson J., *Al-Bukhārī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 1, Leiden 1960, 1336-1337.
- Robson J., *Al-Dārimī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 2, Leiden 1960, 164.
- Robson J., *Al-Djarh wa t-Ta'dīl*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 2, Leiden 1960, 473-474.
- Robson J., *Hadīth Qudsi*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 30.
- Robson J., *Hadīth*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 3, Leiden 1975, 24-30.
- Robson J., *The isnad in Muslim Tradition*, „*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*” 15 (1953-1954), 15-26.
- Robson J., *The Material of Tradition*, „*The Muslim World*” 41 (1951), 166-180.

- Robson J., *The Transmission Muslim's Ṣaḥīḥ*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 1949, 46-60.
- Robson J., *The Transmission of Abū Dāwūd's Sunan*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 14 (1952), 579-588.
- Robson J., *The Transmission of Nasā'ī's Sunan*, „Journal of Semitic Studies” 1 (1956), 38-59.
- Robson J., *The Transmission of Tirmidhī's Jāmi'*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 16 (1954), 258-270.
- Robson J., *Tradition. The second Foundation of Islam*, „The Muslim World” 41 (1951), 22-33.
- Robson J., *Tradition: Investigation and Classification*, „The Muslim World” 41 (1951), 98-112.
- Robson J., *Varieties of ḥasan Tradition*, „Journal of Semitic Studies” 6 (1961), 47-61.
- Ryckmans G., *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951.
- Sanadī, A.-Ḥ., *Hāsiyyat 'alā Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, t. 1-4, Al-Qāhira [brak roku].
- Sarkīs J. E., *Mu'ḡam al-maṭbū'āt al-'arabiyya wa 'l-mu'arraba*, Al-Qāhira 1346 H./1924.
- Sauvaget C., *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris 1961.
- Schacht J. A. *A Revaluation of Islamic Traditions*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 1949, 143-154.
- Schacht J., *Abū Dāwūd*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 2, Leiden 1960, 188.
- Schacht J., *Abū Ḥanifa*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 1, Leiden 1960, 126-128.
- Schacht J., *An early Murci'ite treatise: the Kitāb al-Ālim wa-l-Muta'allim*, „Oriens” 17 (1964), 96-117.
- Schacht J., *An Introduction to the Islamic Law*, Oxford 1964.
- Schacht J., *Mālik b. Anas*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 6, Leiden 1991, 247-250.
- Schacht J., *Sur l'expression "Sunna du Prophète"*, [w:] *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Teheran 1963, 361-365.
- Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- Schimmel A., *Mystische Dimension des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1992.
- Sezgin F., *Buhārī'nin kaynaklari hakkında araştırmalar*, Istanbul 1956.
- Sezgin F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 1-9, Leiden 1967-1984.
- Shaukat J., *Classification of Hadith Literature*, „Islamic Studies” 24 (1985), 363-364.
- Siddiqi M. Z., *'Ulūm al-ḥadīṭ*, „Studies in Islam” 5 (1968), 197-211.
- Siddiqi M. Z., *The importance of Ḥadīṭ as a Source of Islamic Law*, „Studies in Islam” 1 (1964), 19-25.
- Siddiqi M. Z., *The Services of the „Companions” of the Prophet of Islam to his Traditions*, „Islamic Culture” 35 (1961), 130-135.
- Sourdel D. et J., *La civilisation d'Islam classique*, Paris 1968.
- Speight R. M., *Einführung in die Ḥadith-Literatur*, Frankfurt 1985.

- Speyer H., *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961.
- Stiegler H., *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1983.
- Strothmann R., *Die Zwölfer-Schia*, Leipzig 1926.
- Subhan A., *New Sources for the History of the Mu'tazilites*, „Islamic Culture” 17 (1943), 152-165.
- Subkī (al-), *Ṭabaqāt aš-šāfi'īyya al-kubrā*, Al-Qāhira 1324 H.
- Šubḥī Šālih, *'Ulūm al-ḥadīṭ wa muštalaḥu*, Dimašq 1959.
- Šubḥī Šālih, *'Ulūm al-ḥadīṭ wa muštalaḥu-hu*, Dimašq 1959.
- Tabatabai S. M. H., *Zarys nauk islamu*, tłum. M. Lang, Warszawa [brak roku].
- Taeschner F., *Geschichte der arabischen Welt*, Stuttgart 1964.
- Talbi M., *Al-Irğā' ou de la théologie du salut à Kairouan au III^e/IX^e siècle*; [w:] *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Göttingen, 15. bis 22. August 1974, hrsg. von A. Dietrich, Göttingen 1976, 348-363.
- Tārizī Mustafā Kamāl (al-), *Adwā' 'alā as-sunna*, Tunis 1981.
- The place of Hadith in Islam. Proceedings of the Seminar on Hadith to celebrate the 1200th anniversary of the great Muhaddith Imam Bukhari, held at Illinois Institute of Technology, Chicago, Illinois, Rajab 2-4 1395 / July 11-13 1975*, Chicago 1977.
- Turek W. P., *Aḥmad – Paraklet – Mani. Spożnienie na kontrowersyjny werset 61, 6 Koranu*, „Spotkania Arabistyczne” 3 (2000).
- Ulrich F., *Die Vorherbestimmungslehre in Islam und Christentum*, Gütersloh 1912.
- Une herméneutique de la tradition islamique. Le commentaire des Arba'ūn al-Nawawiya de Muḥyī al-Dīn Yahyā al-Nawawī (m. 676/1277)*, introd., texte de arabe, trad., notes et index du vocabulaire par L. Pouzet, Beyrouth 1982.
- Vajda G., *De quelques emprunts d'origine juive dans le ḥadīṭ shī'ite*, [w:] *Studies in Judaism and Islam, presented to S. D. Goitein*, Jerusalem 1981, 45-53.
- Vorbichler A., *Die Bedeutung der Tradition im Islam*, „Kairos” 20 (1978), 293-302.
- Wansbrough J., *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, London 1977.
- Wansbrough J., *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history*, London 1978.
- Watt W. M., Welch A. T., *Der Islam*, t. 1: *Mohammed und die Frühzeit islamisches Recht religiöses Leben*, Stuttgart 1980.
- Wehr K., *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut 1980.
- Weir T. H., *Djāhiliya*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, hrsg. von A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, 104-105.
- Wellhausen J., *Reste arabischen Heidenthums*, Berlin 1897.
- Wensinck A. J., *Al-Murđji'a*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 3, 793-794.
- Wensinck A. J., *Al-Murđji'a*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, hrsg. von A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, 543-544.
- Wensinck A. J., *Al-Tirmidhi*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 4, 862-863.

- Wensinck A. J., *Muslim*, [w:] *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. 3, 816-817.
- Yāqūt (al-), *Mu'ğam al-Buldān*, [w:] *Geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld, t. 4, Leipzig 1868, 91.
- Yusuf S. M., *The Sunnah-ist Transmission. Development and Revision*, „Islamic Culture” 38 (1964), 15-25.
- Zurqānī (al-), *Al-Manhal al-ḥadīṭ min 'ulūm al-ḥadīṭ*, Al-Qāhira 1947.
- Zwemer S. M., *Das sogenannte Hadith Qudsi*, „Der Islam” 13 (1923), 53-56.
- Zwemer S. M., *The so-called Hadith Qudsi*, „The Moslem World” 12 (1922), 263-275.

System transliteracji²⁵⁵

أ – 'a	ح – ḥ	س – s	ع – 'a	م – m
إ – ā	خ – ḫ (kh)	ش – š (sh)	غ – ġ	ن – n
ب – b	د – d	ص – ṣ	ف – f	ه – h
ت – t	ذ – ḏ (dh)	ض – ḏ	ق – q	و – w, ū
ث – ṭ (th)	ر – r	ط – ṭ	ك – k	ي – y, ī
ج – ġ (gh)	ز – z	ظ – ṣ	ل – l	

²⁵⁵ W pracy został przyjęty system transliteracji arabskiej za: W. Fischer, O. Jastrow, *Lehrgang für die arabische Schriftsprache der Gegenwart*, t. 1, Wiesbaden 1996, 17. W nawiasach obok niektórych liter została podana tradycyjna transliteracja spotykana w tytułach wielu dzieł europejskich badaczy. System ten jest zachowany przy cytowaniu, wszędzie tam, gdzie zastosowany został w tytułach.

Indeks osób

- ‘Abd Allāh, 13
‘Abdūh Muḥammad, 109
Abd al-Malik, 50
Abdul Hamid, 24
Abī Dī‘b, 43
Abū ‘Arūbah, 44
Abū ‘Awāna, 45
Abū ‘Ubayda, 91
Abū Bakr, 17, 41
Abū Dāwūd, 7, 32, 33, 34, 60, 65, 68,
70, 74, 81
Abū Ġamīlah, 42
Abū Hurayra, 41
Abū Ḥaḥṣa, 13
Abū Ḥanīfa, 53, 55, 110
Abū Raya, 110
Abū Šām, 74
Abū Ṭālib, 36
Ali, 18, 35, 36, 37, 113
Aṣṣbahī (al-), 72
‘Asqalānī (al-), 34, 39
Awzā‘ī (al-), 43
‘Aynī (al-), 34
Azdī (al-), 43
Azraqī (al-), 41
Bağawī (al-), 7, 34, 70, 78, 79, 80, 81
Barbahārī (al-), 57
Baṣrī (al-), 27, 42, 50, 51, 116
Buḥārī (al-), 7, 32, 33, 34, 43, 44, 45,
60, 61, 62, 63, 64, 68, 70, 74, 78,
79, 81, 86, 101, 102, 108, 114, 116
Dārimī (al-), 7, 33, 70, 71, 81, 87
Dimašqī (al-), 49
Dūlābī (al-), 43
Farrūḥ (al-), 72
Ġalabī (al-), 39
Ġammā‘īlī (al-), 67
Ġarrāḥ (al-), 44
Ġazā‘irī (al-), 98
Ġuhānī (al-), 49
Ḥalīlī (al-), 66
Ḥasan (al-), 48
Ibn ‘Abbās, 111
Ibn ‘Abd al-Ġalīl, 72
Ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ, 40
Ibn ‘Arabī, 37, 38
Ibn ‘Awf, 41
Ibn ‘Ayyāš, 44
Ibn ‘Ulayyah, 43
Ibn ‘Uyaynah, 44
Ibn Ḥallikān, 66
Ibn Ḥārīga, 13
Ibn Ḥuzayma, 7, 70, 77, 78, 81
Ibn Abī Nağīḥ, 42
Ibn al-Aṭīr, 86, 91
Ibn al-Mubārak, 42
Ibn al-Walīd, 13
Ibn Anas, 7, 13, 27, 32, 33, 56, 70, 72,
73, 81, 99
Ibn aṣ-Šālah, 85, 101
Ibn Bābūyeh, 36
Ibn Bādīs, 109
Ibn Baṣīr, 43
Ibn Baṭṭa, 57
Ibn Fuḍayl, 43
Ibn Ġurayğ, 43, 84
Ibn Hagar, 86
Ibn Hilāl, 71
Ibn Ḥammād, 41

- Ibn Hanbal, 32, 33, 44, 57, 63, 65, 68,
 74, 112
 Ibn Ḥassān, 43, 71
 Ibn Idrīs, 66
 Ibn Ishāq, 27
 Ibn Madīn, 42
 Ibn Māga, 7, 32, 33, 34, 60, 66, 67,
 74, 81
 Ibn Mansūr, 43
 Ibn Mas'ūd, 26
 Ibn Munabbih, 41
 Ibn Murra, 72
 Ibn Mušīr, 43
 Ibn Muṭarrif, 72
 Ibn Nafi', 71
 Ibn Nizār, 72
 Ibn Ṭābit, 41, 45
 Ibn Qudāma, 57
 Ibn Qudāmāh, 43, 44
 Ibn Qutayba, 78, 91
 Ibn Rāhawayh, 41
 Ibn Rāšid, 84
 Ibn Sa'd, 13, 86, 88
 Ibn Salamāh, 42, 43, 44
 Ibn Sallām, 91
 Ibn Šihāb, 83
 Ibn Šīrīn, 42
 Ibn Šumayl, 91
 Ibn Wahab, 43, 72
 Ibn Warrāq, 44
 Ibn Zā'idah, 43
 Ibn Zuray', 43
 Idris, 20
 Iṣfahānī (al-), 34
 Kāndīhlawī (al-), 79, 80
 Kirmānī (al-), 34, 38
 Kulaynī (al-), 7, 36, 70, 76, 77, 81
 Madanī (al-), 37, 38
 Maḥdi, 17, 18, 24
 Mahomet, 5, 6, 9, 12, 13, 14, 15, 16,
 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27,
 28, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39,
 40, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 50, 53,
 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 65, 66,
 69, 72, 73, 80, 83, 84, 85, 87, 88,
 90, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100,
 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119
 Makḥūl (al-), 43, 49
 Mamlūk Baybars, 74
 Mišrī (al-), 72
 Mu'āwiya I, 113
 Mu'āwiya ibn 'Amr al-Azdī, 44
 Mubārak (al-), 71
 Mufid (al-), 77
 Muīgra (al-), 113
 Muṇḍirī (al-), 34
 Murtaḍā (al-), 77
 Musaylima, 17
 Musayyab (al-), 26
 Muslim (al-), 7, 32, 33, 34, 43, 44,
 45, 60, 63, 64, 70, 74, 78, 79, 81,
 101, 102, 108
 Mutawakkil (al-), 52
 Nāfi' (al-), 72
 Nasā'ī (al-), 7, 32, 33, 34, 42, 43, 60,
 67, 68, 70, 81
 Nawāwī (al-), 7, 34, 41, 70, 74, 75,
 81
 Naysābūrī (al-), 45, 76, 85
 Nīšāpūrī (al-), 42, 77
 Ṭānawī (al-), 39
 Ṭawrī (al-), 43
 Qārī' (al-), 38
 Qaṣṭallānī (al-), 34
 Qaṭṭān (al-), 42
 Qayrawānī (al-), 56
 Qaysarānī (al-), 67
 Raqāšī (al-), 71
 Rūḍī (al-), 78
 Saḥtiyānī (al-), 41
 Ša'bī (al-), 41, 45
 Šāfi'ī (al-), 15, 25, 27, 28, 29, 30, 32,
 48, 53, 54, 57, 63, 65, 74, 91, 111,
 112
 Salādyn, 54
 Salmānī (al-), 42
 Šan'ābī (al-), 42
 Šan'ānī (al-), 43

-
- | | |
|---|---------------------------|
| Šaybānī (al-), 42 | ‘Umar, 17, 26 |
| Sunayd, 43 | ‘Umar II, 43, 113 |
| Suyūfī (al-), 34 | ‘Uṭmān, 26, 48, 113 |
| Tābi‘ī (al-), 41 | Wahhāb (al-), 57 |
| Tamīmī (al-), 71 | Walīd II (al-), 19 |
| Ṭabarānī (al-), 42 | Yūnīnī (al-), 32 |
| Ṭabarī (al-), 46, 72 | Zabīdī (al-), 43 |
| Ṭayālīsī (al-), 44 | Zamaḥṣarī (al-), 91 |
| Tibrīzī (al-), 7, 34, 70, 78, 79, 80, 81 | Zubayr (al-), 26, 83, 113 |
| Tirmidī (al-), 7, 32, 33, 34, 42, 43, 60,
65, 68, 69, 70, 81 | Zuhrī (al-), 113 |
| Ṭūsī (al-), 36, 77 | |

Indeks nazw geograficznych

- Afganistan, 68, 78
Afryka, 22
Afryka Północna, 56
Arabia, 17, 57, 63, 66
Arabia Saudyjska, 57
Azja Środkowa, 22, 55
Badr, 80
Bağ, 78
Bagdad, 54, 76, 77
Bağšūr, 78
Bahrajn, 56
Basra, 50, 60, 65
Bliski Wschód, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 75, 78, 81, 84
Bucharą, 54, 60
Choran, 60
Damaszek, 67, 74
Egipt, 22, 54, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 84
Europa, 109
Ğawlān, 74
Górny Egipt, 56
Herat, 78
Hiszpania, 56
Ĥimyar, 72
Ĥartanak, 60
Indie, 22, 110
Irak, 57, 63, 66
Iran, 17
Jerozolima, 113
Karman, 54
Katar, 57
Kufa, 26, 48
Kulayn (lub Kulīn), 76
Kuwejt, 56
Maghreb, 54, 67
Malaje, 54
Maskat, 57
Medyna, 26, 54, 60, 61, 72, 73, 83
Mekka, 54, 60, 67, 74, 105, 113
Mezopotamia, 22, 54
Našrābād, 63
Nawā, 74
Naysābūr, 63, 76
Nigeria, 56
Nīsāpūr, 77
Oman, 57
Palestyna, 22, 54
Pašāpūya, 76
Persja, 22, 76
Półwysep Arabski, 22, 54
Półwysep Pirenejski, 22
Qazwīn, 66
Qumm, 76, 77
Rayy, 76
Samarkanda, 60, 71
Siğistān, 65
Sudan, 54
Syria, 22, 50, 54, 57, 62, 63, 64, 66, 69, 74
Tirmid, 68
Turcja Osmańska, 55

Spis treści

Wstęp.....	5
Rozdział I Znaczenie i powstanie tradycji Mahometa	11
1. Tradycja muzułmańska: sunna a hadis, struktura hadisu	12
2. Historia sunny.....	14
A. Etap I – zamknięcie i ewolucja: Mahomet pieczęcią proroków	
– kalif zastępcą Boga na ziemi	15
a) Koran o wyjątkowości Mahometa	15
b) formowanie się idei „zamknięcia” objawienia na Mahomecie	17
c) epoka proroków	19
d) epoka kalifów	22
B. Etap II – niewystarczalność Koranu:	
konieczność prawa muzułmańskiego	25
a) geneza powstania tradycji muzułmańskiej	
– okres poprzedzający zapis hadisów	25
b) kryteria weryfikacji tradycji Aš-Šāfi‘iego (zm. 820)	28
C. Etap III – dynamiczny rozwój nauki o tradycji w islamie	
po dziele Aš-Šāfi‘iego	30
a) gromadzenie hadisów jako źródła wypowiedzi Proroka	31
b) najważniejsze zbiory tradycji muzułmańskiej w sunnityzmie	32
c) hadisy szyickie	35
d) kategoria hadisów: <i>aḥādīṭ al-qudsiyya</i> (<i>ḥadīṭ qudsī</i>)	37
e) klasyfikacja i charakterystyka zbiorów hadisów	40
3. Hadisy jako źródło islamu w szkołach teologicznych i prawniczych	46
A. Kierunki teologiczne	47
a) murdżyzm	48
b) kadaryzm	49
c) mutazyzm	51
B. Klasyczne szkoły teologiczno-prawnicze	53
a) szkoła szafi’icka	53
b) szkoła hanaficka	55
c) szkoła malikicka	56
d) szkoła hanbalicka	57

Rozdział II Życie i dzieło najważniejszych tradycjonistów islamskich.....	59
1. Autorzy zbiorów kategorii <i>al-kutub as-sitta</i> – „sześciu ksiąg islamu”	59
A. Al-Buḥārī (zm. 870)	60
B. Al-Muslim (zm. 875)	63
C. Abū Dāwūd (zm. 889)	65
D. Ibn Māḡa (zm. ok. 887)	66
E. An-Nasā’ī (zm. 915)	67
F. At-Tirmidī (zm. 892)	68
2. Autorzy zbiorów spoza „sześciu ksiąg islamu”	70
A. Ad-Dārimī (zm. 869)	70
B. Mālik ibn Anas (zm. 795)	72
C. An-Nawāwī (zm. 631 H./1277)	74
D. Al-Kulaynī (zm. ok. 940)	76
E. Ibn Ḥuzayma (zm. 942)	77
F. Autorzy <i>Miškāt al-maṣābiḥ</i> : Al-Baḡawī (zm. ok. 1138) i At-Tibrīzī (zm. 1342)	78
Rozdział III Muzułmańska krytyka hadisów	83
1. Powstawanie hadisów i ich fałszerstwa	83
2. Weryfikacja hadisów	85
A. Wiarygodność przekazicieli hadisów	86
B. Weryfikacja łańcucha poręczycieli (<i>isnādu</i>)	88
C. Krytyka wewnętrzna hadisów	90
3. Rodzaje, terminologia i tematyka hadisów	92
A. Podstawowe podziały hadisów	92
a) podstawowe „noty teologiczno-prawne” hadisów	93
b) podział ze względu na strukturę	93
c) podział ze względu na sposób przekazywania	94
d) podział ze względu na treść	95
B. Podziały szczegółowe i terminy techniczne hadisów	95
a) formy zapoznawania się z hadisami	96
b) wyrażenia rozpoczynające cytowanie <i>isnādu</i>	97
c) kwalifikacja hadisu według liczby „mówiących (przekazujących)” świadków (<i>isnādów</i>)	98
d) terminologia podziału hadisów ze względu na długość (pochodzenie „najdalszych” części) <i>isnādu</i>	98
e) terminy związane z ciągłością łańcucha przekazicieli (<i>isnādu</i>)	99
f) terminy związane z długością <i>isnādu</i>	100
g) terminologia związana z metodami krytyki hadisów: jakość i błędy przekazu	100
h) uściślenia podstawowych „not teologiczno-prawnych” hadisów	101
i) terminy techniczne na określenie całych zbiorów hadisów	103
j) terminy związane z przekazicielami hadisów (<i>riḡāl al-ḥadīṭ</i>)	103
C. Tematyka tradycji	105

Rozdział IV Spór o autentyczność tradycji Mahometa	107
1. Muzułmański punkt widzenia na temat powstawania hadisów	107
A. Tradycyjne poglądy o sunnie Proroka	108
B. Współczesne opinie na temat hadisów	109
2. Hadisy w świetle badań orientalistycznych	111
A. Pierwszy pogląd: hadisy jako fałszerstwa zawierające szczątki tradycji Mahometa	111
B. Drugi pogląd: hadisy autentyczne i fałszywe	114
C. Hadisy: formalny proces zewnętrzny a wewnętrzna rzeczywistość	116
Zakończenie	119
System transliteracji arabskiej	134
Bibliografia.....	121
Indeks osób.....	135
Indeks nazw geograficznych	138



*H*adisy są drugim po Koranie spisany źródłem teologii muzułmańskiej. Zawierają one wypowiedzi Mahometa, opowiadania, relacje czy przypowieści na temat jego życia. Hadisy są „nośnikami” tradycji muzułmańskiej i mają zarówno charakter religijny, jak również prawny i etyczny. Tworzą one tzw. *sunnę*, czyli „ścieżkę Mahometa”, którą winna kierować się cała *umma* – „społeczność muzułmańska”.

Islam sunnicki przywiązuje do tradycji tak wielką wagę, że o sunnitach zwykło mówić się jako o „ludziach tradycji i wspólnoty”. Zdaniem sunnitów każdy muzułmanin powinien poprawiać całe swoje życie w świetle sunny nawet w najmniejszych detalach, aby uchronić się przed jakimikolwiek nagannymi innowacjami religijnymi. W konsekwencji tradycja muzułmańska z jednej strony przedstawia i wciela w praktykę przepisy koraniczne, z drugiej strony zaś sama w sobie stanowi źródło dogmatów i moralności. Już w VIII wieku Koran i sunna zostały zrównane co do ważności, a specjaliści od hadisów szybko uznali siebie za znawców prawa, teologów, egzegetów i specjalistów czytania Koranu.

Książka *Sunna, hadisy i tradycjoniści* wprowadza czytelnika w świat tradycji islamskiej, omawia aspekty etymologiczne i historię sunny Proroka oraz znaczenie hadisów w muzułmańskich klasycznych szkołach teologiczno-prawniczych, prezentuje islamskie metody weryfikacji tradycji, ukazuje różne aspekty prowadzonej od lat dyskusji naukowej wśród orientalistów i teologów muzułmańskich na temat prawdziwości hadisów.

Publikacja została zainspirowana zachodnimi introdukcjami do sunny i jest próbą wypełnienia luki na temat tradycji muzułmańskiej w literaturze polskiej. Intencją autora jest, aby niniejsza praca stała się podręcznym wprowadzeniem zawierającym podstawowe zagadnienia związane z tradycją muzułmańską wraz z podstawową bibliografią.

wydawnictwo
unum

